ESPAÑA FRENTE A EUROPA

GUSTAVO BUENO



Portada

Gustavo Bueno (Santo Domingo de la Calzada, La Rioja, 1924) estudió en las Universidades de Zaragoza y Madrid. Tras realizar su tesis doctoral como becario del CSIC, obtiene, en 1949, una cátedra de vida docente en el Instituto Lucía de Medrano de Salamanca. En 1960 pasa a ocupar la cátedra de Filosofía de la Universidad de Oviedo, donde en la actualidad es catedrático honorífico. Es fundador y director de la revista de filosofía *El Basilisco*.

Creador de uno de los sistemas filosóficos más sólidos, coherentes y profundos del presente, el materialismo filosófico, destacan en su obra *Ensayos materialistas* (1972), *El animal divino* (1985), *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»* (1991), *Teoría del cierre categorial* (1992) y *El mito de la cultura* (1996). Se conoce como «Escuela de Oviedo» al grupo de colaboradores y discípulos que están aplicando el sistema de Bueno a distintos terrenos de la filosofía: la ontología, la teoría de la ciencia, la antropología y la teoría de la religión, las ciencias humanas o la propia historia de la filosofía.

Gustavo Bueno, España frente a Europa, Alba,

Barcelona 1999 (©) 2014 www.fgbueno.es



ESPAÑA FRENTE A EUROPA

Contenidos

ESPAÑA FRENTE A **EUROPA**

GUSTAVO BUENO

ALBA EDITORIAL

SO CIEDAD LIMITADA

Camps i Fabrés, 3-11, 4.ª
08006 Barcelona

Diseño de cubierta: PEPE MOLL

Primera edición: octubre de 1999
Segunda edición: marzo de 2000
Tercera edición: mayo de 2000

ISBN: 84-89846-97-9
Depósito legal: B-22 519-00

Impresión: Liberdúplex, s.l.
Constitución, 19
08014 Barcelona

Impreso en España

Preludio

La Idea de España que se presenta en este libro, y que necesariamente ha de utilizar, además de las categorías políticas consabidas («Pueblo», «Nación», «Reino», «Imperio», «República», «Estado»...), Ideas ontológicas, estrechamente intrincadas con las primeras (tales como «Unidad» -«unidad de los pueblos de España»-,Identidad -«identidad de Asturias», «identidad de Cataluña»-, Parte y Todo -«el presupuesto global total ha de distribuirse o repartirse de forma consensuada»-), se basa principalmente en una reconstrucción de un «material empírico» en el que está implicada la Idea de España mediante la utilización formal de ciertas Ideas generales, previamente analizadas, tales como las Ideas de Nación, Imperio, Estado, Todo, Parte, Unidad e Identidad.

Reconstrucción necesariamente filosófica, porque filosóficas son las Ideas de Nación, Imperio, así como también las de Unidad, Identidad, Todo y Parte. Cualquier historiador, o cualquier politólogo, que utilice estas Ideas u otras de su constelación semántica al hablar de España, estará filosofando, aun cuando pretenda estar haciendo únicamente ciencia política, o historia positiva, porque la materia en la que se ocupa le obligará a desbordar los estrictos límites de su disciplina científica histórica o política. Un ejemplo reciente podemos tomarlo de la obra de Henry Kamen en su libro *Felipe de España*, cuyo rigor positivo no discutimos. Pero Kamen dice: «Como muchos otros países de Europa, 'España ' no era [en la época del príncipe Felipe] un Estado unificado, sino más bien una asociación de provincias que compartían un rey común». Parece que Kamen acepta la posibilidad de un «Estado no unificado» y esto es acaso como aceptar la posibilidad de una elipse no cerrada. El Estado, desde un punto de vista filosófico, dice siempre (suponemos) unidad de totalidad, sólo que la unidad «Se dice de muchas maneras» (la elipse puede tener dos centros a muy diversa distancia, que oscilan desde cero, y entonces la elipse se convierte en circunferencia, hasta infinito, y entonces la elipse se convierte en una recta). Es como si Kamen sobrentendiera que sólo es Estado estricto o auténtico el Estado centralista-unitario-totalitario, que sólo la circunferencia es la auténtica elipse, con la unidad compacta de sus dos centros refundidos en uno. Pero este Estado compacto sólo existe en los libros de teoría política; sin embargo, las ideas confusas de Estado y de Provincia que Kamen utiliza le autorizan, al parecer, a escribir España entre comillas. Para más *inri*, poco después dice, refiriéndose a

Carlos V: «el Imperio de Carlos no fue creado por los españoles, pero éstos empezaban a desempeñar un papel importante en él». Kamen se está refiriendo, sin duda, al *Sacro Imperio Romano Germánico* y está considerando *emic* «el papel imperial que España nunca jamás había experimentado» en relación con los Países Bajos; pero cuando habla del Imperio español parece adoptar el punto de vista *etic*, puesto que mantiene otras referencias (África, América, Asia); pero entonces, ¿cómo puede decir que España nunca hubiera experimentado ese papel?

No se trata, por nuestra parte, al abordar el análisis de la realidad histórica de España, de elegir entre «hacer ciencia» y «hacer filosofía»; se trata de elegir, auxiliados desde luego por las ciencias históricas y politológicas, entre hacer filosofía «vulgar» (mundana), casi siempre ingenua y mala (como suele serlo la llamada «filosofía espontánea de los científicos»), o hacer filosofía «académica», no por ello necesariamente excelente (y entendemos aquí por filosofía académica no ya tanto a la filosofía universitaria, cuanto a la filosofía dialéctica, cuyos métodos frieron ejercitados y representados por primera vez en la Academia de Platón).

La tesis central que, como resultado de estos análisis filosóficos, proponemos al lector es la siguiente: la *unidad* (de complejidad, no de simplicidad) de España, como sistema de interacciones entre sus pueblos, culturas, etc., es un proceso que ha debido comenzar, desde luego, en gran medida determinado por motivos geoecológicos, antes de la Historia, cuando las bandas, tribus o pueblos prehistóricos, que vivieron durante milenios en el recinto peninsular, fueron tomando contacto recíproco, violento o pacífico (intercambios comerciales, matrimoniales, lingüísticos, etc.). Pero la totalización (atributiva) de esa unidad habría sido determinada desde el exterior, concretamente a partir de las invasiones cartaginesas y, sobre todo, de las romanas. Podría haber terminado esa totalización sin más alcance que el de producir un conglomerado similar a una mera unidad geográfica o antropológica diferenciada (algo así de lo que podía significar «África» -«Libia»- para los viajeros cartagineses del «periplo de Hannon», en el siglo v, o para los viajeros portugueses del siglo XV); pero la totalización sólo pudo comenzar a ser interna cuando el material totalizado comenzó a asumir la *identidad* que es propia de una parte diferenciada de la totalidad envolvente: no existen «totalidades internas exentas», sustanciales, no determinadas por un entorno envolvente (el que, en los sistemas termodinámicos, se denomina «medio»). Cabría afirmar, en resumen, que la *unidad* de España, como totalidad diferenciada, encontró su

primera forma de *identidad* política interna a través de su condición de parte, provincia o diócesis de Roma. De allí recibió la denominación oficial *Hispania* (cualquiera que sea la génesis de esta denominación).

Ahora bien, las *unidades* complejas pueden permanecer como invariantes, al menos abstractamente, sin perjuicio de determinados cambios de identidad, a la manera como, en la experiencia artesana, la unidad compleja constituida por una trabazón de dos largueros de madera o metal ligados por múltiples travesaños paralelos y equidistantes, solidarios a los largueros, puede permanecer como unidad invariante abstracta, «en sí misma considerada» (sin significado práctico, podría decirse; o «sin identifican», cuando, por ejemplo, es presentada como una simple «estructura», en un museo); pero pueden recibir *identidades* diferentes: por ejemplo, *identificaremos* a esa unidad de trabazón, a esa estructura, como tilla «escalera de mano» cuando los largueros se dispongan en dirección vertical al suelo y la «estructura» se apoye sobre una pared; *identificaremos* a esa unidad de trabazón con una «verja», cuando sus largueros se dispongan horizontalmente y se fijen a las columnas de un portón. (Es evidente que la *identidad* de una *unidad* compleja dada puede reforzar la cohesión entre sus partes, pero también puede debilitarla o incluso deshacerla; en todo caso, la invariancia de la unidad compleja es sólo abstracta, porque sólo por abstracción una unidad compleja puede mantener algún sentido exento o disociado de todo tipo de identidad.)

La identidad de *Hispania* como provincia o diócesis de Roma se transformó en el momento en el que el Imperio romano resultó fragmentado. La unidad peninsular recibió una nueva identidad que terminaría equilibrándose a través del Reino de los visigodos. Pero esta identidad sólo aparentemente se circunscribió a los límites de la Península e islas adyacentes. Y no sólo porque el Reino de los visigodos siguió considerándose oficialmente una parte del Imperio romano (con sede en Constantinopla), sino, sobre todo, porque se consideró siempre como parte de la Cristiandad y, principalmente a partir de Recaredo, su identidad implicaba la condición de ser parte de la Iglesia romana. La unidad, invariante en abstracto, de la España recibida por los visigodos asume una nueva identidad, como parte, a la vez, de la Cristiandad y del Imperio romano. Esta variación dé su identidad implicó también una variación importante en su estructura interna y en las relaciones de esa unidad con las partes del Imperio de Augusto o de Constantino: la nueva identidad reforzó la unidad de Hispania y la diferenció de un modo nuevo de las unidades creadas por nuevos Reinos bárbaros sucesores del Imperio de Occidente, como los francos o los ostrogodos.

¿Cómo analizar, desde estas coordenadas, el significado de la invasión musulmana? Ante todo, la invasión determinó la descomposición de la unidad política interna lograda en los últimos siglos de la monarquía goda. A partir de algunos fragmentos refundidos de la antigua unidad, se constituyeron nuevas unidades parciales (Asturias, Navarra, Barcelona...) que se mantuvieron, más o menos acorraladas (al menos en sus principios), bajo la norma de la *resistencia al invasor*. Una de estas unidades, la constituida por los grupos de indígenas y godos reunidos en Covadonga en torno a Don Pelayo, desarrolló muy pronto, en su reacción contra el Islam, una estrategia sostenida cuyo objetivo parece haber sido no otro, sino el de «recubrir» paso a paso, pero en sentido contrario, los cursos de las invasiones musulmanas. A medida que esta estrategia sostenida y renovada (ya en los tiempos de Alfonso I y Alfonso II) fue consolidándose, al ir ocupando territorios cada vez más extensos (prácticamente, toda la franja cantábrica del Norte Peninsular, desde Galicia hasta Bardulia) y asentándose firmemente en ellos, el «minúsculo núcleo» de resistencia inicial asumió el «ortograma» que puede considerarse propio de un imperialismo genuino (un imperialismo del tipo que en su momento conceptualizaremos como «imperialismo diapolítico», incluso depredador, si se tiene en cuenta, por ejemplo, la destrucción de los bosques y sembrados de León y Tierra de Campos con objeto de crear un desierto protector) que intentó ser justificado ideológicamente a través de la Idea, no sólo política, sino también religiosa, de la «Reconquista», y de la reivindicación, más o menos explícita, del título de Emperador por parte de los Alfonsos asturianos y después de los reyes leoneses y castellanos que los sucedieron. Este «Ortograma imperialista» ya no será abandonado jamás en el curso de los siglos, sin perjuicio de sus eclipses, oscilaciones o interrupciones consabidas; y, por supuesto, de las transformaciones de esa ideología imperialista primigenia en una ideología imperialista de mayores vuelos, que desarrollaban componentes cristianos, canalizados a través del objetivo de la Reconquista. En cualquier caso, en torno a este impulso imperialista -y no en torno a cualquier otro motivo- se habría ido formando trabajosamente, y aun a regañadientes, el principio de una necesaria unidad políticamente no bien definida entre los diferentes Reinos, Condados o pueblos peninsulares; una unidad que, por precaria que fuese, encontró como único símbolo característico de su identidad precisamente el ejercicio, más o menos oscuramente representado, de un Imperio hispánico. Una Idea llamada a simbolizar esa nueva totalidad (*participada* de diverso modo por Asturias, por León, por Castilla por Aragón...) que conferiría una nueva identidad, por precaria que fuese, a los diversos Reinos, Condados o Principados de la España medieval.

El imperialismo originario, que fue transformándose en el curso de los siglos hasta llegar a asumir la forma de un «imperialismo generador», no podría tener, desde luego, unos límites definidos o, dicho de otro modo, sus límites eran indefinidos (in-finitos), puesto que su objetivo era «recubrir» al Islam, como Imperio también infinito y contrafigura de su propia identidad. Pero, en cualquier caso, debía comenzar por «recuperar» el espacio de la antigua unidad visigoda, tenía que re-conquistarla. La «Reconquista» fue el ortograma permanente, y a largo plazo, que guio, sin perjuicio de sus interrupciones, la política del embrionario Imperio hispánico. Ahora bien, una vez. «reconstruida» la *unidad* perdida, correspondía a la *identidad* hispánica, según su ortograma, el desbordar los limites peninsulares: tenía que pasar hacia el Sur, hacia África, donde el Islam seguía viviendo; y tenía también que ir hacia el Poniente, a fin de poder «envolver a los turcos por la espalda».

Y, en el acto mismo del desarrollo de este proyecto «imperialista», apareció inesperadamente el continente americano, la «nueva Andalucía» (como diría Las Casas) y el Pacífico. Los valores de la «función Imperio» podían alcanzar, ahora, sus magnitudes más altas. Y, con ellas, la unidad que corresponde a la España del Viejo Mundo adquiriría una nueva identidad, a saber, la condición de parte central de una *Comunidad Hispánica* mucho más profunda que la episódica «identidad europea» a la que le habían conducido los «fechos del Imperio» (del *Sacro Imperio*) de Alfonso X y de Carios I. Con Felipe II, desligado ya del *Sacro Imperio Romano Germánico*, el Imperio Católico Español realmente existente tomará el nombre de «Monarquía hispánica» (sin duda, para evitar las dificultades derivadas de su coexistencia con el *Sacro Imperio*). La Monarquía hispánica, es decir, el Imperio español «realmente existente», reforzará la *unidad* de España, dentro de su nueva *identidad*. Todas sus partes terminarán integrándose y cohesionándose en función, precisamente, de las nuevas empresas imperiales (por tanto, también imperialistas, colonialistas) que terminaron por ser comunes. A medida que la *identidad imperial* (imperialista) vuelva a quebrarse a lo largo del siglo XIX, la *unidad* de España comenzará también a presentar alarmantes síntomas de fractura.

Según esto, la unidad entre los pueblos de España, en su sentido histórico estricto, estará determinada por su pasado, incluyendo en este concepto el pasado visigótico, el pasado romano y aún el pasado prerromano. Es una unidad marcada por su origen, una unidad sinológica, que no implica sin embargo la uniformidad isológica omnímoda entre sus partes. Como los heraclidas, tal como

los entendió Plotino, los diversos pueblos de España forman una misma familia, no tanto porque se parezcan entre sí, cuanto porque proceden de un mismo tronco. Y, en nuestro caso, por algo más: porque los miembros resultantes de ese tronco han estado obligados a con-vivir el conflicto es una de las formas más genuinas de la con-vivencia) para defenderse de terceros competidores o enemigos, que amenazaban su supervivencia como pueblos y que ponían de manifiesto que, entre ellos, y en medio de sus diferencias, resultaba haber más afinidades e intereses comunes que las afinidades e intereses que eventualmente cada pueblo pudiera tener con otros pueblos de su entorno. En la confluencia de estas afinidades o intereses hubo de operar el ortograma -el ortograma imperialista- que, de algún modo, debió afectar, aunque de distinta manera, a los diferentes pueblos o a los diferentes reinos peninsulares: a Alfonso II y a Alfonso III, a Alfonso VI y a Alfonso VII, a Jaime I y a Pedro III. En el ejercicio de este ortograma habría ido conformándose la unidad característica de la sociedad española histórica. Una unidad que no era, desde luego (hasta el siglo XIX) la unidad característica propia de una nación política, en el sentido estricto de la nación-estado, pero tampoco la unidad de un mero conglomerado de «naciones étnicas» yuxtapuestas.

En una primera fase (que comprende el largo intervalo que se extiende entre los siglos VIII y xv) la unidad política de esta sociedad española habría sido la propia de una *koinonia* de pueblos, naciones étnicas o reinos que se encontraban participando, incluso «por encima de su voluntad» y obligados por las circunstancias de su entorno, de un proceso sostenido de expansión global de signo inequívocamente «imperialista».

En una segunda fase (que comprenderá el final del siglo XV y los siglos XVI, XVII y XVIII) y como consecuencia del desbordamiento peninsular que su mismo imperialismo constitutivo habría determinado, la unidad de la sociedad española comienza a tomar la forma de una nación. Pero no propiamente la forma de una nación en el sentido político estricto de este término (incurren en grave anacronismo quienes así lo afirman) sino la de una nación en sentido étnico ampliado o reflejo, un sentido percibido, ante todo, por los reinos o provincias extrapeninsulares de Europa, de Asia o de Ultramar. La «nación española» comenzó a perfilarse en el mundo moderno como una refundición, más o menos profunda, de las diversas naciones étnicas peninsulares, una refundición vaciada en el molde del entorno peninsular (Francia, Inglaterra, etc.), y que mantendría su significado «geográfico» (geográfico-humano) antes que un significado político.

En una tercera fase (que comprende los siglos XIX y XX) la nación española, en su sentido geográfico-humano, experimentará su metamorfosis en nación política estricta, metamorfosis que le conferirá una nueva unidad, que habrá de irse conformando en el seno de la dialéctica con la misma identidad que España había alcanzado como imperio universal.

El proyecto de conferir a España una nueva identidad europea no garantiza, sin embargo, la permanencia de su unidad. Si, por ejemplo, Europa llegara a organizarse como una «Europa de pueblos» soberanos (irlandeses, bretones, catalanes, lombardos, vascos...), la unidad de España podría disolverse en esa nueva identidad europea, a la manera como el término medio del silogismo que permitió la unión del término menor y del mayor tampoco podría entrar en la conclusión. Algunos «soberanistas» de nuestros días esperan que al integrarse su Comunidad Autónoma directamente en la Unión Europea podrán liberar a su pueblo de su condición de «parte de España», -sin perjuicio de poder restablecer sus relaciones de convivencia secular con las otras partes: «en Europa nos encontraremos», suele decir un «político» autonómico «soberanista» cuando habla (en inglés o en francés) con otros políticos soberanistas españoles. Por consiguiente, el proceso que ahora está abierto en España cara a la transformación del Estado de las Autonomías en un Estado «Federal» o «Integral» o «Confederal» (transitoriamente repartido acaso en cuatro o cinco nacionalidades «soberanas» bajo el rótulo nominal de una «Monarquía» simbólica) significaría el fin de la unidad que España ha mantenido durante varios siglos. ¿Podría, a pesar de ello, mantenerse su identidad? ¿Podría mantenerse esta identidad al margen de la América Hispana?

El propósito de este libro (que no es un libro de Historia de España, sino un libro de Filosofía de la Historia española) es defender la tesis de que si España alcanza un significado característico en la Historia Universal es en virtud de su condición de «Imperio civil», no depredador. Y esto, al margen de que quien defienda esta tesis se sienta «comprometido» y «orgulloso», o por el contrario «avergonzado», o bien simplemente «distanciado», con ese Imperio. Supuesto que la Historia Universal tiene que ver esencialmente con la Idea de Imperio (en el sentido filosófico que ofreceremos en el capítulo III), si España tiene una significación histórico-universal ésta habrá de estar dada en función de la Idea del Imperio español. El propósito «técnico» principal de este libro no es otro sino el de exponer el decurso de la realidad de España, a lo largo de su historia, desde la *Idea filosófica* del Imperio español. Muchos son, sin embargo, quienes niegan que España haya tenido que ver con el Imperio, salvo acaso en

un intervalo relativamente breve del tiempo histórico; a lo sumo, durante los siglos XVI y XVII. Confío en que quienes mantengan este punto de vista podrán, sin embargo, reconocer al menos la posibilidad de reexponer, aunque sea a título de «experimento», la Historia de España desde la Idea filosófica de Imperio.

En cualquier caso, este «experimento» no tiene nada que ver con un metafísico supuesto sobre «teleologismo histórico», menos aún con supuestos teleologismos providencialistas. La perspectiva materialista de este libro está a cien leguas de cualquier forma de teleología trascendente, metafísica o providencialista. Sin embargo, su perspectiva no excluye la posibilidad del «experimento de reconstrucción» del que hablamos. Partiendo, como cuestión de hecho, de la tesis mínima sobre la condición imperial de España durante los siglos XVI y XVII (y habrá que debatir sobre la naturaleza de esa condición, sobre si ella rebasó o no los límites de una simple «superestructura»), se tratará de regresar hacia la génesis de una tal condición. Ahora bien, el *regressus* hacia el pretérito no puede continuar indefinidamente: hay un momento en el que cualquier precedente formal se desvanece. Mantendremos la tesis según la cual el punto crítico del *regressus* está constituido por la invasión musulmana. España fue también parte del Imperio romano, pero esta condición no podría ser aducida como precedente formal del Imperio hispánico (sin perjuicio de que pueda ser materialmente considerada), porque durante el Imperio romano España no fue un Imperio, sino una parte, provincia o diócesis suya.

A partir de esta coyuntura histórica -la invasión musulmana la conformación de una actitud imperial (imperialista) habría tenido lugar lentamente, con intervalos e interrupciones, pero también con manifestaciones brillantes y explícitas, suficientes como para merecer el «experimento» de unirlas, por lo menos, con una «línea punteada». No cabe hablar, por tanto, de un teleologismo trascendente; cabe hablar, sin embargo, de una teleología inmanente resultante de la sucesiva «entrega», de unas generaciones a otras, de un «ortograma» *proléptico* que los grupos dirigentes (la *intelligentsia* áulica) fueron transmitiendo a sus sucesores. Ésta es teleología inmanente, vinculada a la causalidad histórica, en lo que la historia tiene de proceso operatorio que, estando sin duda determinado por factores que actúan «por encima de la voluntad de los hombres» -para decirlo con las palabras de Marx-, sin embargo, sólo pueden actuar causalmente a través de los *planes y programas* de unos grupos humanos, en conflicto siempre con los *planes y programas* de otros grupos diferentes, aunque mutuamente codeterminados. En cualquier caso, la

«reconstrucción de la Historia de España» desde la perspectiva de esta Idea de Imperio no podría ser idéntica a la reconstrucción de la Historia que se lleva a cabo por historiadores o políticos autonomistas (por no decir birmanos, sudafricanos o franceses). El «experimento de reconstrucción de la Historia de España», partiendo del Imperio español de los siglos XVI y XVII, una vez llevado a cabo el *regressus* hacia el pretérito (hacia los siglos medievales, hacia el siglo VIII), requiere ser continuado en su *progressus*, más allá de su punto de partida (los siglos XVI y XVII), es decir, hacia su posteridad, que llega hasta nuestros días. Casi todo el inundo concede que hace cien años, en 1898) tuvo lugar el eclipse definitivo del Imperio español; pero de esto no se sigue que la Idea de Imperio, como «Idea-fuerza», por débil que ella hubiera llegado a ser, se hubiera eclipsado también. La Idea de Imperio, una vez liquidado el Imperio real, en 1898, siguió actuando en España -no decimos si para bien o para mal; esto es, para el caso, indiferente- de suerte que al margen de ella no se explicarían muchos acontecimientos de la Historia de España durante los años del franquismo (el nacionalcatolicismo, o el nacionalsindicalismo, que orientó en gran medida la política de España ante el «Eje» -reivindicaciones africanas, por ejemplo en función de la Idea de Imperio). Insistimos en que la aversión que muchos (a veces, desde la «izquierda») puedan mantener ante la visión de España como Imperio, no es razón suficiente para quitar fuerza a la tesis sobre la interna vinculación entre la Historia de España y la Idea de Imperio.

Podrá decirse, sin embargo, que el Imperio español se eclipsó definitivamente. No trata este libro de impugnar esta afirmación; trata de formular una consecuencia suya: si España se constituyó como un Imperio y el Imperio ha desaparecido definitivamente, ¿no hay que aceptar simplemente el final de España como Imperio, «olvidarnos de él» y «aceptar la realidad», incluso renegando de nuestra historia, a fin de reconvertirnos más modestamente en una de las partes integradas en el Club europeo?

Esta conclusión resultaría inaceptable a muchos españoles. Algunos incluso pretenderán volver a reconstruir el Imperio español, como lo pretendieron algunas corrientes del nacionalcatolicismo de la época de Franco. Para otros, la identidad histórica universal de España pasará a ser simplemente asunto propio de los arqueólogos o historiadores profesionales, de los «científicos del pretérito».

Este libro propone sencillamente el análisis de lo que permanece o pueda permanecer en el presente cuando éste se reconsidera a la luz de la Idea que

desempeñó, según el supuesto, el papel de ortograma, del mismo modo a como pretendió determinar retrospectivamente los «esbozos» de esta Idea en los siglos VIII, IX y X. Tampoco la reinterpretación de nuestro presente práctico a la luz de esta Idea coincidirá siempre con los proyectos prácticos de largo alcance que se barajan en nuestros días por parte de nacionalistas, europeístas, o de ambos a la vez. También éstos, en todo caso, y en la medida en que tienen que enfrentarse a las cuestiones relativas a la unidad y a la identidad de España, tienen que utilizar algún género de filosofía de la historia, aunque ésta sea muy distinta de aquella a la que se apela en este libro.

Introducción.
Los «problemas de España» y el «problema de España»

El «problema de España» no se resuelve en el conjunto indefinido de los «problemas de España»

Quien pone a un lado «los problemas de España» y al otro «el problema de España» quiere dar a entender, sin duda, que, además de los planteamientos y replanteamientos que tienen que ver con los problemas prácticos particulares que continuamente nos vemos obligados a formular y reformular (el problema del desempleo, el problema de las listas de espera en la Seguridad Social, el problema del alcoholismo juvenil, el problema del comercio exterior, los problemas del orden público...), cabe plantear o replantear también, con un mínimo de rigor, un problema general y, al parecer, único que sería el que sobrentendemos al hablar de «España».

Pero no es nada fácil dar con una formulación precisa del planteamiento de este problema de España, una formulación que nos permita entender realmente de qué queremos tratar al referirnos a este problema. ¿No queda agotado el campo con la enunciación de todos los problemas particulares que en cada circunstancia se nos ofrecen entrelazados? Al hablar del «problema de España» situándolo en un terreno distinto de aquel en el que se dibujan los problemas particulares, ¿no estaremos planteando un problema metafísico, cuya profundidad fuese una mera apariencia?, o acaso, simplemente, un problema personal, un problema que, sin duda, puede acuciar a algunos españoles. («¡Dios mío!, ¿qué es España?», se preguntaba Ortega.) Pero un «problema personal», subjetivo, privado no era suficiente, hace cincuenta o cuarenta años, para autorizar a hablar en público del «problema de España», una vez que «la crisis de fundamentos» de 1898 y el peligro de la fractura de España en dos (en las «dos Españas» de Machado) parecía haberse conjurado definitivamente con la

instauración del franquismo. «España sin problema» fue el rótulo de un libro que pudo pasar en amplios sectores como expresión semioficial de la ideología de los vencedores en la Guerra Civil española. Y si la sombra de esa «Crisis de fundamentos» volvió a planear tras la muerte de Franco, podrán decir otros muchos hoy, como en la época del franquismo, aunque por diversas razones, que, una vez constituida la democracia de 1978, el «problema de España» debe considerarse como un problema ya superado. Hasta un punto tal, que cabrá considerar «antipatriótico» su mero replanteamiento, una vez que el artículo 1.º de la Constitución ofrece ya la respuesta definitiva al «problema de España». Plantear el problema dé España, ¿no es, por tanto, estar poniendo en tela de juicio la propia Constitución, como la ponen los partidos nacionalistas soberanistas?

Se dirá, por tanto: sólo algunas minorías, algunos parlamentarios en período electoral, intentarán remover hoy este «problema» de España (que se concreta, sobre todo, como problema de la «fractura de España»). Pero ¿no es simple alarmismo el tomar en serio el peligro de balcanización de España al que parecen exponernos los partidos separatistas? Dejemos de hablar del problema de España porque con ello no haremos sino oscurecer la realidad e incluso alimentar, con planteamientos especulativos y metafísicos, los intereses particulares de algunas minorías «soberanistas» (un 17%, en 1999, del País Vasco). Atendamos a los problemas concretos, los de verdadero interés público, que continuamente nos plantean nuestra realidad cotidiana. Intentemos planteados de un modo más riguroso, intentemos resolverlos en la medida de Jo posible: no tendremos tiempo para hacer otra cosa.

El «problema de España» es también una cuestión práctica.

No lo tendrán los políticos prácticos, que apenas pueden llegar a agotar un pequeñísimo porcentaje de problemas particulares. Pero, al margen de que esto sea así, lo cierto es que «el problema de España», como problema de su fractura, es uno de los primeros problemas políticos que están hoy día planteados en España a consecuencia de los acontecimientos del País Vasco, y del proceso de la Unión Europea. Y el «problema de fractura» está vinculado directamente con los problemas relativos a la naturaleza de la unidad estructural entre esas partes que reclaman su soberanía y las restantes partes de España. El «problema de España», según esto, no puede ser hoy dejado al margen porque, aunque sea un problema suscitado por algunos pocos, afecta a todos y a la mayor parte de los problemas particulares.

A los cien años de 1898, los partidos separatistas siguen actuando, unos por medio del terrorismo más salvaje y otros por vías más pacíficas, pero no menos tenaces: por ello es una ficción insistir en la «política de paz» como único medio de acabar con la «violencia» (un eufemismo, una metáfora, es llamar «violentos» a los asesinos, si mantenemos una acepción de metáfora que propone Aristóteles en su *Retórica*: tomar el género por la especie). Pues la «política de paz», aunque sea común a los separatistas y a quienes no lo son, sería sólo una función que toma, para cada «Valor de la variable», valores opuestos e incompatibles :para los vascos, catalanes o gallegos «soberanistas», la paz significa «separación», «independencia» (porque sólo en esos términos podrá la paz ser estable); para el resto de los españoles (incluidos los vascos, catalanes o gallegos no «Soberanistas»), la paz significa el mantenimiento de la unidad de España, de acuerdo con el artículo 1.º de su Constitución. Un «gesto por la paz» común es por ello un gesto confuso, o simplemente con doble o triple intención.

Podría ocurrir, sin embargo, que el «problema de España» no fuese solamente el problema de su *unidad*, sino también el de la determinación de la naturaleza de esa unidad; es decir, el problema de su *identidad*. No se trataría entonces, tan sólo, de mantener unidas a toda costa a las diferentes «partes fraccionarias» (o pretendidamente fraccionarias) que buscan la fractura efectiva de España, no ya en dos, sino en tres, en cuatro o hasta en cinco partes; se trataría principalmente de determinar la naturaleza de la identidad en la que ha de estar dada la unidad de los pueblos hispánicos. Una identidad que, paradójicamente, para mantenerse como tal, acaso ni siquiera requiriese la unidad «a toda costa» con algunas de esas «partes fraccionarias», partes de un *todo* que la Constitución de 1978 declara «indivisible».

Criterios para distinguir el «problema de España» y los «problemas de España»

He aquí el criterio que vamos a ensayar en el momento de intentar precisar las diferencias, del modo más neutro posible, entre el *problema* (práctico) de España y los *problemas* (prácticos) de España.

Partimos de un hecho que damos por indiscutible: que tanto los «problemas de España» como el «problema de España» presuponen. dado no sólo el término «España», sino también la unidad de España, considerada como un todo. Obviamente, dejamos de lado, de momento, las cuestiones relativas a la

naturaleza de esa unidad, porque damos por cierto también que la idea de unidad no es unívoca, que la unidad «se dice de muchas maneras» y que incluso la unidad tanto separa como une. Tan sólo queremos decir que la unidad de España, como unidad de un todo (como unidad holótica), es el punto de referencia común que ha de considerarse dado, como cuestión de hecho, tanto cuando hablamos de los «problemas de España» como cuando hablamos del «problema de España».

Y una vez supuesto el «hecho indiscutible» procederé a declarar el criterio de distinción entre los «problemas de España» y el «problema de España» que va a ser ensayado aquí. El criterio que utilizaremos no es otro sino la oposición, que tiene lugar en el terreno gnoseológico, entre los dos sentidos posibles en un discurso racional, el sentido del *progressus* y el del *regressus* con respecto a un contexto dado. En nuestro caso el contexto de referencia es obviamente la unidad de España, considerada como un todo. Pero:

O bien, partiendo de esta unidad total, como un hecho dado (como *quaestio facti*), nos internamos en el campo cuyos límites marca la propia totalización supuesta avanzando, *progresando*, por las múltiples vías que se nos van abriendo, o bien (acaso después de habernos internado lo suficiente) nos disponemos a *regresar* sobre los caminos recorridos para plantearnos, como *quaestio iuris*, asuntos relativos al propio marco de la unidad y totalidad presupuestas. No se trata de una *quaestio iuris* en el sentido positivo jurídico, sino en un sentido más amplio; utilizamos esa expresión en un sentido más amplio.

Se concederá que los problemas prácticos de España se suscitan, principalmente, cuando procedemos en el sentido del *progressus* (por ejemplo, el problema anual de los presupuestos del Estado supone dada, aunque sea a título provisional, la unidad de ese Estado). En cambio, el «problema de España» implica una suerte de «distanciación hacia atrás», de regressus, que nos permite plantear la cuestión relativa a la naturaleza y estructura de esa unidad total. En cualquier caso, el «problema de España» no es un problema separable de los «problemas de España», ni éstos de aquél.

Dicho de otro modo, la diferencia entre «los problemas» y «el problema» de España no la pondremos tanto en diferencias entre el «todo» de España y sus «partes», sino en el sentido en el cual cabe establecer diferencias de perspectiva o de orientación en el momento de disponernos a recorrer una misma materia.

El «problema de España» no se plantea en todo caso desde alguna de esas dos perspectivas (del *todo* o de las *partes*), sino en función de su conexión mediante la construcción o el análisis conceptual. No queremos insinuar, por tanto, que el «problema de España» sólo pueda plantearse de un modo global. El «problema de España» admite también planteamientos formulados desde muy diferentes perspectivas. Al referirnos a él en singular («el problema») queremos subrayar, sencillamente, que sus diversos planteamientos o perspectivas incluyen siempre el que venimos llamando sentido del *regressus*, en relación con el hecho de la unidad total de España. Por este motivo, tenemos que rehusar a otros criterios que pudieran ser mencionados para diferenciar el «problema de España» de los «problemas de España». No diremos, por ejemplo, que «el problema» aparece al adoptar una perspectiva especulativa o filosófica, frente a «los problemas», que tendrían un interés práctico, político o técnico; porque el «problema de España», planteado desde la perspectiva de un partido soberanista (o desde el de sus antagonistas), es tan práctico y tan técnico (sobre todo si este partido utiliza el terrorismo como método de elección) como pueda ser un problema de contención de la inflación. Y, por otra parte, un problema particular puede ser tratado de un modo estrictamente «especulativo» o «académico», como ocurre cuando en las aulas los problemas de inflación se plantean en términos de modelos matemáticos «puramente teóricos». Tampoco llegaríamos mucho más lejos recurriendo a la oposición entre el tiempo presente y el tiempo impresente (pretérito perfecto o futuro perfecto) y asignando los «problemas de España» al tiempo presente y el «problema de España» al pretérito perfecto (por ejemplo, a la época de Atapuerca o a la de Escipión el Africano) o a un futuro lejano, el correspondiente a un décimo milenio (supuesto que la «placa africana)» no haya chocado para entonces con la «placa europea» con una intensidad excesiva, es decir, suficiente para aniquilar el territorio de Euskalerría). Los «problemas de España» son, sin duda, sobre todo, problemas del presente, mientras que «el problema de España» sólo puede mostrar su rostro cuando, además, nos alejamos del presente inmediato en el que se inscribe el hecho incuestionable del que partimos. Pero este alejamiento no quiere decir que el «problema de España» sea intemporal o ahistórico. Y que no esté englobando también al presente, en el que, en todo caso, ha de estar forzosamente arraigado.

El «problema de España» como el «problema de su identidad»

Planteamos el «problema de España», ante todo, como el problema de su *identidad*. Desde este punto de vista, la pregunta que mejor correspondería a este «problema» sería la que se formula de este modo: «¿Qué es España?». Porque la

pregunta por el ser de algo, si nos atenemos a la tradición escolástica, es la pregunta por la esencia, por tanto, la pregunta por la identidad esencial. Y no por ello el «problema», así planteado, debe considerarse como un problema exclusivamente filosófico. El problema «¿Qué es el hombre?», considerado, una y otra vez, como el problema más profundo de la filosofía, puede ser entendido, sin embargo, en cuanto a problema de la identidad, desde las categorías de una taxonomía zoológica. Desde que Darwin publicó *El origen del hombre* decimos que la identidad genérica de la especie hombre es la misma que la que poseen los monos antropomorfos, tales como el chimpancé, el gorila o el orangután (y citamos aquí estas tres especies en atención al llamado «Proyecto Simio», presentado en 1998 por eminentes etólogos y hombres de ciencia). (nota 1)

A la pregunta: «¿Qué es el hombre?», cabe responder, por de pronto: «el hombre es un primate», y también un «mamífero placentario», porque tanto su condición de primate como la de mamífero placentario son componentes de su identidad, de su esencia. Con esto quiero decir también que «el problema de España», incluso cuando es formulado como problema de su identidad, correspondiente a la pregunta «¿Qué es España?», no tiene por qué ser considerado directamente como un problema filosófico. Si las coordenadas utilizadas para plantear y resolver el problema están talladas a una escala «categorial», «el problema de España» será también un «problema categorial». Así cuando decimos: «España es un país desarrollado», o bien «España es una democracia parlamentaria». Así ocurrirá en el caso de tantos historiadores positivos o de tantos antropólogos que utilizan las coordenadas propias de una Historia de la Europa moderna, o de la Antropología cultural. Desde estas coordenadas, la unidad factual de España, es decir, su *unidad fenoménica*, plantearía los problemas de identidad que suelen ser presentados como «problemas taxonómicos» y que son, sobre todo, en cuanto problemas prácticos, problemas de «homologación». Por ejemplo, ¿España se constituyó en los siglos XVI y XVII como un Estado moderno, o bien quedó atrapada en las estructuras políticas características de la Edad Media? Y si se constituyó como «Estado moderno», ¿por qué su evolución fue tan anómala? Se acudirá acaso a la categoría de «retraso histórico», categoría que cobra su sentido, principalmente, desde el supuesto de la estructura lineal de toda evolución, incluyendo la evolución histórica.

Con todo esto queremos subrayar que los problemas de la identidad, como problemas de homologación, son, en principio, estrictamente categoriales. Ellos suponen definida una clase positiva (por ejemplo, la «clase de los Estados modernos») y, desde ella, plantean el problema de situar (de «identificar», en la

taxonomía) a un miembro dado que se supone pertenece a la clase, al menos en el terreno de los fenómenos. De este modo, cabe afirmar que quienes, en nuestros días, responden con seguridad a la pregunta «¿Qué es España?», diciendo: «España es un Estado miembro de pleno derecho de la Unión Europea», sobrentendiendo, además, que en esta su condición europea estriba su identidad más profunda, están situados en una perspectiva de estirpe estrictamente categorial (acaso moldeada por una conceptuación jurídica).

Con lo anterior no queremos decir que las preguntas por la identidad o por la esencia hayan de ser siempre preguntas categoriales. Hay, sin duda, una tendencia a que lo sean, como puede comprobarse a partir de las respuestas. Otra cosa es que las respuestas agoten el problema. Puede ocurrir que, tras su apariencia, alentando una pregunta trascendental (a las categorías), es decir, una pregunta que compromete *Ideas*, y no sólo *Conceptos*. Lo más probable será la situación de ambigüedad. Tomemos *España invertebrada* de Ortega. Allí se plantea, sin duda, el «problema de España». Suele comúnmente darse por evidente que tanto el planteamiento del problema como las respuestas que Ortega ofreció son de naturaleza filosófica. A fin de cuentas, ¿no fue Ortega el filósofo más importante de su época? Y, sin embargo, cabría defender la tesis de que la visión de Ortega en *España invertebrada* es antes el resultado de una construcción categorial, histórica, que el resultado de una construcción filosófica. ¿Acaso los «Visigodos», el «feudalismo», etc. no son conceptos categoriales, antes que ideas filosóficas? Según esto, las críticas que se formularon contra Ortega acusándole, a. veces de forma destemplada, de filosofar en asuntos que sólo pueden ser tratados por los historiadores, equivocaban el blanco; porque si Ortega actuaba como historiador, y no como filósofo, los historiadores debieran criticarlo en su propio terreno, acusándole acaso de «intrusismo profesional», pero no de utilizar métodos filosóficos. (Sin embargo, me parece evidente que el ensayo de Ortega, sin perjuicio de la utilización de conceptos categoriales muy definidos, contiene la suficiente presencia de Ideas filosóficas como para poderlo considerar como un ensayo filosófico, y no sólo como un ensayo científico-positivo, aunque lo sea por el modo de la historia ficción.)

La naturaleza de la pregunta sobre la «identidad de España» se determina en función de las respuestas

Concluimos: si la pregunta por la identidad de España (la pregunta «¿Qué es España?») es o no es una pregunta científico-positiva, o si es una pregunta

filosófica, depende enteramente del tipo de respuesta que se le dé y del grado de aceptación que se conceda a cada respuesta.

La tesis del presente ensayo es, en cuanto a sus componentes gnoseológicos, la siguiente: la pregunta por la identidad de España, cuando se tiene en cuenta la respuesta que el propio ensayo ofrece, es una pregunta genuinamente filosófica, porque la respuesta que esta pregunta pretende recibir, como respuesta adecuada, desborda las categorías científico-positivas por la necesidad que ella tiene de acogerse a Ideas tales como la de *Historia Universal*, o como la Idea filosófica de *Imperio* (que no pueden ser consideradas propiamente como conceptos meramente historiográficos, o sociológicos o antropológicos).

De hecho, y en general, los ensayos sobre España destinados a contestar a la pregunta «¿Qué es España?», se acogen a un género literario característico que es de naturaleza antes filosófica que científica (*vid*. nuestro artículo «España», en *El Basilisco*, 2ª época, n.º 24, Oviedo [abril junio] 1998, págs. 27-50).

Naturalmente, esta tesis sobre la naturaleza gnoseológica de un ensayo sobre España como el presente implica la crítica a las presunciones de muchos sociólogos, historiadores o antropólogos que pretenden que únicamente es posible, como respuesta a la pregunta «¿Qué es España?», dar cuenta de la identidad de España ateniéndose a los conceptos propios de sus respectivas disciplinas. Esta crítica va especialmente referida a los historiadores. Se presupone que si España es un proceso histórico, habrían de ser únicamente los historiadores quienes tuvieran la responsabilidad y competencia para tratar de ella en los términos de referencia. Pero este presupuesto es erróneo. España es un proceso histórico, sin duda; pero un «proceso histórico», según la escala en la que él sea considerado, desbordará las categorías de la Historia positiva, lo que implicará poner en duda que los historiadores positivos puedan *agotarlo*; como tampoco pueden agotar científicamente su concatenación con otros procesos de la Historia Universal. Pero suponemos que la Historia positiva no tiene como horizonte la Historia Universal. Suponemos que la Historia Universal, que es ya por sí misma una idea filosófica, sólo puede ser considerada por la Filosofía de la historia; o, si se prefiere, que las cuestiones relativas a la Historia Universal, aunque puedan ser suscitadas una y otra vez por un historiador positivo, no por ello dejarán de ser cuestiones filosóficas (de Filosofía de la historia). Cuestiones que, sin duda, pueden acuciar también al historiador positivo, pero más en su

calidad de filósofo de la historia, que en su calidad de historiador.

Capítulo I
¿Qué es España? Diferentes modos de pensar su identidad

La pregunta por la identidad de España en el contexto de la Historia Universal

En la introducción a este ensayo hemos considerado la pregunta «¿Qué es España?» como la formulación más precisa del «problema de España», siempre que interpretemos este problema como el problema del «Ser» o de la «esencia» o de la «identidad» de España. Con esto, no hacemos sino mantenernos dentro de la ortodoxia escolástica, según la cual las preguntas de la forma: «¿Qué es...?», son preguntas por el *ser* o por la *esencia* o por la *identidad*. Pero los términos «ser» o «esencia» o «identidad» tienen, a su vez, múltiples sentidos, «Se dicen de muchas maneras» (por ejemplo: como esencias específicas, como esencias genéricas, como esencias segundas, como especies únicas...) y, sobre todo, algunas de ellas suenan, en el lenguaje de hoy, con ecos excesivamente arcaicos; por eso, preferimos referirnos únicamente a uno de esos términos que, aunque no menos arcaico y escolástico, es utilizado hoy corrientemente (y de un modo que no deja de causar sorpresa) como término casi inexcusable para el planteamiento de los problemas semejantes al problema que nos ocupa: es el término «identidad». La pregunta «¿Qué es España?», en relación con el «problema de España», la entendemos como la pregunta por la *identidad de España*, lo que equivale a decir que entendemos el «problema de España», como el «problema de su identidad».

Pero la identidad también «se dice de muchas maneras» (precisamente tantas como las maneras según las cuales se dice el ser o la esencia). Sin embargo, el término *identidad* tiene la ventaja de que él suele ir conjugado con el término *unidad*; una unidad que, al menos como *unidad fenoménica* (que oculta o revela la esencia o el ser), nos permite incorporar, desde el principio, como

pertenecientes a la cuestión de la identidad, los contenidos empíricos más heterogéneos -sociológicos, políticos; antropológicos, histórico-positivos que están denotados, desde luego, por el nombre «España». Partimos de la unidad, aunque sea a título de fenómeno (de apariencia, algunos dirían: de «superestructura»), en la que se nos dan hoy todos estos contenidos empíricos, y, ella supuesta, preguntamos: «¿Qué es España?» «¿Cuál es la naturaleza de su identidad?».

Y siendo tan heterogéneos no sólo los materiales que se contienen en la *unidad*, sino también las acepciones de la *identidad* por la que preguntamos (por ejemplo, podría simplemente entenderse la identidad en un sentido taxonómico dado en el contexto del Derecho Internacional, en cuyo caso una respuesta exacta a la pregunta por la identidad podría ser ésta: «España. tiene la identidad propia de un Estado miembro dé las Naciones Unidas»), no tenemos más remedio que determinar el contexto desde el cual estamos formulando la pregunta. Pero nosotros planteamos el «problema de España» como problema de su identidad, pero no ya en el contexto de la identidad («categorial») dada dentro de una clase previamente definida (por ejemplo, la clase de las «Naciones Unidas», o la clase de los «Estados miembros de la OTAN»), sino en el contexto de la identidad que pueda serle determinada desde la perspectiva de la «Humanidad» (que, sólo en el límite, el de la «clase unitaria», o clase de un solo elemento, puede considerarse como un concepto clase).Y en el sentido más *lato* de este término, a saber, su sentido filosófico, que engloba, no solamente el *pretérito* del que se ocupan los historiadores positivos («la realidad histórica de España»), sino también el *futuro* que, aunque queda fuera del campo de la Historia científica o positiva, suele considerarse siempre como contenido u horizonte de la Idea de *Historia Universal*.

Cuando formulamos la pregunta «¿Qué es España?» en el contexto cíe la Historia Universal, no sólo estamos preguntando por su pretérito («¿Qué fue España?» o «¿Qué ha siclo España?»), sino también por su futuro («¿Qué será de España?»). Más aún, no estamos preguntando sólo por la identidad de un ser (que engloba su pretérito y su futuro), en un sentido neutro o especulativo, sino que estamos preguntando de un modo práctico, interesado, valorando, por tanto, esa identidad. Es cierto que, generalmente, cuando se reivindica una identidad -la identidad kurda, o la identidad vasca- se da por supuesto que la «identidad reivindicada» es valiosa por sí misma, o interesante, que «merece la pena» mantenerla en la existencia; pero este supuesto es excesivo, porque, en muchas ocasiones, la determinación de una identidad puede ir acompañada de su

condenación, dado que las identidades «realmente existentes» no siempre son compatibles entre sí y que tenemos que tomar partido (la identificación del germen de la peste bubónica tuvo y tiene lugar en el contexto de una valoración negativa de esa identidad, que nos mueve a procurar su destrucción, porque no sólo «no merece la pena», sino que es necesario actuar, «tomando partido por nuestra propia existencia», en el sentido de lograr la aniquilación de la identidad, del «ser» y de la «esencia» del bacilo de Yersin). La pregunta «¿Qué es España?», en el contexto de la Historia Universal, la entendemos, por tanto, como una pregunta práctica por su identidad, que comprende en sí a otras muchas preguntas trascendentales: ¿Qué es España en su realidad histórica? ¿Qué será de España en el conjunto de otras identidades que amenazan su realidad o que, por el contrario, pueden ayudarla? ¿Merece la pena -a los españoles y también acaso a otros que no lo sean actuar en el sentido de procurar mantener la identidad de España en los siglos venideros?

Crítica a las visiones sustancialistas de la Historia Universal

Ahora bien, la Historia Universal, en el sentido filosófico amplio al que nos hemos referido, suele entenderse ordinariamente como «Historia de la Humanidad» y por ello se llama «Universal» o «General». Sin embargo, esta definición de la Historia Universal es por sí misma metafísica, en la medida en que implica una hipóstasis o sustantificación de la «Humanidad». Hipóstasis que se lleva a efecto desde una perspectiva que podríamos denominar *metamérica,* es decir, como pretensión de comprender a la Humanidad Universal «desde fuera o más allá de sus partes o determinaciones históricas», por tanto, desde un exterior establecido (intencionalmente al menos) respecto de la Humanidad misma. Esta exterioridad se logra de dos modos principales:

a) *El modo teológico,* desde el cual la Historia Universal se nos presenta (intencionalmente) como si estuviese siendo contemplada «desde el punto de vista de Dios»: la Historia comienza por la rebelión de los ángeles y por el pecado de Adán, continúa por la Unión Hipostática y termina por el Juicio Universal. Es una Historia Universal comprendida desde el cielo: es la «Ciudad de Dios» de san Agustín.

b) El *modo zoológico,* es decir, la visión de la Historia desde fuera, pero desde la Tierra, desde los animales. En lugar de empezar por los ángeles y por los arcángeles, la Historia se empieza ahora por los driopitecos, o por los australopitecos (y se quiere terminar, según el Proyecto Simio, con los

chimpancés o con los gorilas): la Historia Universal se entenderá ahora como una sección de la evolución de los organismos superiores (incluso llegará a ser presentada la Historia Universal bajo el rótulo de la «evolución de la Humanidad»).

Tenemos que rechazar, sin embargo, tanto la Idea de Historia Universal teológica como la biológica. La teológica, porque nadie puede ponerse en. el punto de vista de Dios, por la sencilla razón de que este punto de vista no es otra cosa sino la clase vacía; la zoológica, porque ella implica un «dialelo antropológico» en virtud del cual se tiene la ilusión de construir al hombre histórico a partir de los primates prehistóricos, cuando resulta que el hombre histórico debe estar ya dado por el historiador. La totalización que supuestamente logra la Historia Zoológica es, por tanto, abstracta, y sólo tiene un sentido reductor, que es muy importante cuando se trata de reexponer la Historia de la Humanidad desde la Etología, pongamos por caso. Pero desde su punto de vista, es imposible encontrar criterios que nos permitan movernos en las morfologías establecidas por las sociedades históricas, y sólo podremos reiterar en ellas los conceptos *co-genéricos* que son dados en especies anteriores a la Historia; en conclusión, la «Humanidad» no puede tomarse como sujeto de la Historia, tanto si adoptamos un punto de vista teológico como si adoptamos un punto de vista zoológico. La Idea de Historia, desde el punto de vista filosófico, es intrínsecamente una idea práctica (â-operatoria); pero las operaciones las hacen los hombres, en concreto (actuando en grupo), y no la «Humanidad».

La Historia Universal la escriben los vencedores

Nuestro rechazo de la Idea de una Historia Universal *metaméricamente* concebida no significa un rechazo total a la Idea de Historia Universal, sino más bien una propuesta de sustitución de la perspectiva metamérica por una perspectiva *diamérica*. «Diamérica» porque no es ahora la «Humanidad» (el «Género Humano») el sujeto de la Historia, capaz de sostener *planes y programas* en el *espacio antropológico*; sino que es alguna *parte* de la Humanidad, *unos grupos frente a otros grupos* (no frente al mundo) aquellos que pueden proyectar *planes y programas* con intención de afectar a toda la Humanidad. La Historia Universal es, según esto, reflexiva, en un sentido objetivo: no se trata de una reflexión subjetiva, sino de la reflexión que unos grupos dados hacen frente a otros, en virtud de la cual *los planes o programas* de unos grupos pretenden «recubrir» (asumiéndolos, rectificándolos o destruyéndolos) a los de los demás y, en el límite, a todos los demás.

Ésta es la razón por la cual puede tener algún sentido la frase según la cual, «la historia la escriben los vencedores». Este lema pasa por ser una «demoledora» observación gnoseológica (en el sentido del «pirronismo histórico»): «no podemos fiarnos de la Historia porque ésta jamás ha sido contada como fue, sino como los vencedores la vieron». Pero también podemos entender este lema como un lema ontológico: «Sólo los vencedores pueden recubrir (en diversos grados) a las otras sociedades y sólo entonces comienza verdaderamente la Historia, para bien o para mal, a constituirse como un punto de vista distinto de la Antropología». El lema en cuestión, pese a sus pretensiones «demoledoras», podrá empezar a ser edificante: en cierto modo, una tautología. Porque sólo en esa «reflexión práctica de los vencedores» las sociedades pueden ser totalizadas y englobadas cada vez de un modo más amplio. Y si los vencedores escriben la Historia es porque son los que la han hecho, por lo menos en la medida en la que esa Historia se aproxima a una Historia Universal.

La unidad y la identidad de España

Como hemos dicho, el sentid o que damos a la pregunta «¿Qué es España?», supuesta su *unidad* (fenoménica), es el de la pregunta por la *identidad* que a esta unidad pueda corresponder en el contexto de la Historia Universal, dialécticamente entendida, es decir, no entendida metafísicamente (sea por vía teológica, sea por vía cosmológica). La pregunta «¿Qué es España?», así interpretada, podría parafrasearse por estas otras: ¿Qué papel identificable corresponde a España (en el pasado y en el futuro), si le corresponde alguno peculiar, en el contexto de la Historia Universal? ¿Puede mantenerse su unidad en ese contexto, puede corroborarla, o acaso corre el riesgo de pérdida, si no la ha perdido ya?

La pregunta fundamental presupone, como venimos diciendo, la *unidad* de España, entendida tal unidad como una cuestión de hecho, y de «hecho normativo», de «hecho que hace derecho», aunque fuera en un piano fenoménico, práctico. Si no se diese por supuesta esta unidad, la pregunta sería imposible, porque la pregunta está ya dada en función de una respuesta en la que «España» desempeñará el papel de un sujeto gramatical capaz de recibir determinados predicados («España es...»), pero sin que España pueda ser ella misma un predicado. La razón es que España es un «hecho idiográfico», incluso en el supuesto de que el nombre fuese interpretado como denominación de un «conglomerado plural, *distributivo* o *atributivo*, de otras unidades históricas

(denominadas «las Españas»).(nota 2)

«España» seguiría designando la unidad (aunque ésta fuese fenoménica o superestructural o de segundo orden) de esas supuestas unidades de primer orden. Aun en la respuesta negativa a la cuestión de la unidad esencial de España habría que reconocer, como condición previa, la unidad fenoménico-práctica asociada al sujeto gramatical de la respuesta. En cualquier caso, cuando hablamos de unidad, es preciso distinguir entre la unidad «isológica» y la unidad «sinalógica» (una cosa es la unidad isológica -de *isos* = semejante- entre los huesos fémur de dos hombres diferentes, y otra cosa es la unidad sinalógica -de *sunnallaxo* juntar, casarse- entre uno de esos fémures y su acetábulo).

Por lo demás, la condición idiográfica que atribuimos a la unidad de España, por cuya identidad preguntamos, no ha de confundirse con el carácter individual que es propio de los elementos numéricamente determinables de una clase dada. No excluye, desde luego, la posibilidad de ese carácter individual-numérico, pero tampoco la incluye. Un término idiográfico puede, a la vez, según los contextos en los que se inserte, desempeñar el papel de una singularidad específica, de una clase unitaria, o de una esencia segunda (el equivalente, en el orden de las esencias o estructuras, de lo que, en el orden de las sustancias, llamaban los aristotélicos «sustancias segundas»). Lo único que es exigible para «podernos valer» ante una unidad fenoménico práctica, es que esta unidad pueda mínimamente «destacar sobre el fondo» de otras unidades de su constelación, diferenciándose de ellas, sin ser oscurecidas *por ellas* (es decir, necesitamos que la unidad de referencia tenga un grado mínimo de claridad) y que puedan mínimamente distinguirse sus componentes (dado que, en ningún caso, estamos ante «unidades simples», como el punto geométrico, o el Dios de los musulmanes); es decir, necesitamos que sus partes no se nos presenten en infinita confusión. La claridad y distinción que requerimos como condición de una unidad fenoménico-práctica no se entienden aquí, sin embargo, al modo cartesiano, de un modo unívoco. La claridad tiene grados (como su opuesta, la oscuridad), como también los tiene la distinción (y la confusión correlativa). De otro modo, la claridad y distinción no son meras «cualidades psicológicas» atribuibles a la mente o al ojo que percibe; son características lógicas que derivan de procesos de composición y división operatorios. Por ello, no cabe decir que hay conceptos claros, pero enteramente confusos, o bien que hay conceptos indistintos, pero enteramente oscuros. Por confuso o indistinto, en sus partes, que sea un concepto (como pueda serlo el concepto de «agujero negro» de nuestros físicos), siempre habrá que concederle un mínimo grado de claridad;

y por oscuro o indiferenciado que sea un término, siempre habrá que concederle un mínimo grado de distinción con los de su entorno. En rigor, la claridad de un término o de un concepto sólo puede aumentar cuando aumenta el grado de distinción con otros términos o conceptos (no sólo cuando disminuye el grado de su oscuridad).

En cualquier caso, la *unidad* de una entidad dada, como pueda ser España, aun supuesto siempre un grado mínimo de claridad en su diferenciación respecto de otras unidades de su constelación, la referiremos a la misma «trabazón» entre sus partes o componentes distinguidos acaso tras un estadio de confusión casi absoluta. En cambio, la *identidad* la referiremos, sobre todo, a la misma inserción de la unidad presupuesta en «contextos envolventes», a partir de los cuales su claridad puede alcanzar grados cada vez más altos. La identidad de las estructuras que se postulan como «identidades circunscritas a sus propios límites» -al modo de las sustancias o esencias megáricas- la entendemos como una situación límite.

Según esto, la unidad de un término o concepto dacio podrá alcanzar determinaciones diversas cuanto a su identidad, es decir, podrá alcanzar identidad es diferentes y, lo que es más grave, no necesariamente compatibles entre sí. En general, podrá decirse que la unidad está codeterminada por la identidad y que una identidad determinada puede corroborar la unidad de referencia (codeterminarla, fortificarla), pero puede también comprometerla, fracturada o destruirla (la «identidad europea» de España podría acaso destruir su unidad). Por último, la unidad de referencia puede acaso mantenerse de algún modo, incluso en determinados cambios de su identidad: nos remitimos a la ilustración que hemos utilizado anteriormente sobre la unidad de una trabazón de piezas de madera o de metal susceptible de ser identificada, o bien como una escalera de mano, o bien como una verja.

La identidad se dice de muchas maneras

Una unidad fenoménica, como pueda serlo la de España, estará codeterminada por su identidad, es decir, por las identidades que puedan serle atribuidas. ¿Cuántas? ¿Indefinidas? ¿De qué tipo? ¿Indefinidos? ¿No sería posible encontrar un criterio para enumerar o sistematizar estas múltiples identidades previstas que nos permitiera situarnos más allá de lo que podría ser no otra cosa sino un «rastreo empírico de identidades propuestas»? Nosotros ensayaremos aquí un criterio holótico, un criterio que tiene que ver con la

llamada «Teoría de los todos y las partes». La pertinencia de este criterio se justifica inmediatamente teniendo en cuenta que la unidad de España de referencia de la que partimos no es en ningún caso una unidad de simplicidad, sino una unidad de complejidad y de complejidad de contenidos corpóreos (hombres, territorios, alimentos, edificios). Pero una unidad de complejidad de contenidos corpóreos asume siempre la figura de una totalidad fenoménica, que nos será dada en grados diversos de claridad y distinción.

Los diferentes tipos de respuesta a la pregunta «¿Qué es España?», entendida como una pregunta por la naturaleza de su identidad, podrían clasificarse, según el criterio propuesto, ya sea (1) supuesta España (al menos, la «España fenoménica») como una totalidad de partes integrantes, atendiendo a los modos de totalización (atributiva o distributiva), ya sea (2) supuesta España como una totalidad definible por sus partes determinantes, atendiendo a la naturaleza de esas partes determinantes (intensionales), comunes o propias.

Desde la primera perspectiva, las respuestas a la pregunta «¿Qué es España?», podrán agruparse en dos grandes familias: (I) La de los tipos de respuestas que apelan a identidades «encadenadas» en forma de *totalidades atributivas* y (II) la de los tipos de respuestas que apelan a identidades «encadenadas» en forma de *totalidades distributivas*. (En cada una de estas familias podremos en principio establecer sistemáticamente diferentes subfamilias determinando en ellas consiguientes funciones o tipos de identidad *f(1), f(2), f(3)* ... *f(8)* que, a su vez, habrán de «realizarse» según los *parámetros* que se juzguen más oportunos.)

Desde la segunda perspectiva, las respuestas a la pregunta «¿Qué es España?», podrán clasificarse en otras dos grandes familias: (A) La de los tipos de respuesta que apelen a identidades determinantes definidas como comunes a otras sociedades (europeas o de cualquier otro orden) y (B) la de los tipos de respuestas que apelen a identidades determinantes definidas como propias.

Atendamos, en primer lugar (1), a la diversidad de identidades vinculadas a los modos de totalización correspondientes a los que resultan de su clasificación según los siguientes criterios (que consideramos como los más pertinentes para nuestro caso):

En primer lugar, el criterio generalísimo que tiene en cuenta la distinción misma entre la «perspectiva del todo» y la «perspectiva de las partes»: o bien

España es concebida como una parte (o conjunto de partes) inserta en alguna otra totalidad envolvente, o bien España es concebida como una totalidad (deslindada de otras, por tanto) respecto de sus partes internas que (según la escala de los parámetros utilizados) se supone la constituyen y, por de pronto, en el plano fenoménico.

En segundo lugar, tendremos en cuenta el criterio que opone las partes (o todos) *atributivas*, de las partes (o todos) *distributivas*. También este criterio nos permitirá discriminar las Ideas de España que resulten estar concebidas desde una perspectiva holótica preferentemente atributiva, de las Ideas de España que resulten estar concebidas desde una perspectiva holótica preferentemente distributiva. Es obvio que este segundo criterio habrá de utilizarse en tanto se dé cruzado con el primero.

En tercer lugar (y refiriéndonos a las partes) tendremos en cuenta el criterio que separe las Ideas de España cuya referencia obligada a sus partes tenga lugar de un modo *confusivo* (sin que ello menoscabe, en principio, la *claridad* de la Idea) de las Ideas de España cuya referencia a sus partes tenga lugar de modo *distintivo* (sin que ello garantice la disipación de la oscuridad de la Idea). Es cierto que la *claridad* (por la que algo se nos muestra exento de los circundantes) no garantiza la *distinción* de sus *partes formales*; pero la *oscuridad* está muy cerca de la *confusión*, así como recíprocamente.

En cuarto lugar (y refiriéndonos al todo), tendremos en cuenta el criterio que separa las Ideas de España resultantes de una totalización *isológica* de sus *partes* (en términos, por ejemplo, de un «continuo homogéneo») de las Ideas de España en las cuales la totalización de sus partes se hayan llevado a cabo de un modo no *isológico* (por ejemplo, como un «continuo heterológico o heterogéneo»).

Combinando sistemáticamente estos criterios podremos discriminar ocho funciones distintas que pueden ser significativas en el análisis diferencial del conjunto de las Ideas de España que nos sea «disponible». Es obvio que las diferentes «funciones» habrán de entenderse actuando en las respectivas Ideas de España según «parámetros» que, en cualquier caso, no son reducibles a aquéllas (caben Ideas diferentes de España que, aun concebidas desde una misma función, por ejemplo, la *totalización atributiva heterogénea*, utilizan, sin embargo, diversos parámetros, sea de orden geográfico, sociológico o histórico).

l-(A) LA UNIDAD (PRESUPUESTA) DE ESPAÑA ASUME LA *IDENTIDAD* DE UNA *PARTE ATRIBUTIVA* DE ALGUNA *TOTALIDAD ATRIBUTIVA* ENVOLVENTE. EJEMPLOS

Este tipo de identidad, en su límite extremo, nos conduciría a una visión de la identidad de España que no se cifraría tanto en mantenerla aislada o de espaldas respecto de otras entidades de su género, sino en no reconocer a otras entidades en ese género. Un género, por tanto, en el que quisiera figurar como *pars totalis*, ya fuera porque las otras partes se considerarán como «reabsorbidas» en su propia unidad (en funciones de Imperio Universal), ya fuera porque se consideren excluidas del género de referencia (a la manera como, en el Imperio Antiguo, se excluía a los bárbaros).

Sin embargo, es obvio que este tipo de identidad no tiene por qué utilizarse siempre en esta forma extremada.

La identidad de España como parte atributiva de alguna totalidad atributiva puede establecerse, por de pronto, según una función f(1) por la que las *partes atributivas* sean tratadas indistintamente (o confusivamente, sin menoscabo de la claridad suficiente) para que la totalidad «España» pueda ser delimitada en el contexto de alguna supuesta totalidad atributiva que la envuelva.

Esta identidad es la que encontramos ejercitada por muchos conceptos o Ideas de España según los cuales ésta aparece delimitada, más bien de modo negativo y externo (si se quiere, como la convexidad de una esfera respecto de una concavidad que permaneciese oculta), como «aquel conjunto de territorios poblados por hombres y por fieras», indistintos (confusos) en su interior pero visibles desde el exterior (desde su convexidad) con suficiente claridad como para ser diferenciado de otros territorios continentales o isleños. La identidad que podemos predicar de España, según este tipo primero, es equiparable a la identidad propia de una clase complementaria, definida en el ámbito de un universo lógico determinado; porque una clase complementaria se nos muestra, dentro de su universo lógico, como una clase que es indistinta y confusa en sí misma (si tomamos como «universo del discurso» el conjunto geométrico de los poliedros, la clase complementaria «poliedros irregulares» es una clase indistinta y confusa respecto de la clase poliedros regulares, perfectamente subdividida en las cinco especies consabidas, los «cinco cuerpos platónicos»).

El concepto más obvio de España, que se nos da dentro de esta función

f(1) de identidad, corresponde, sin duda, a las primeras formas de identificación de España como una identidad global a partir de parámetros tales (considerados desde el Mediterráneo oriental) como «territorios poblados que se encuentran en el *finis Terrae* hacia el Poniente». y entre las «Columnas de Hércules» y los Montes Pirineos. En efecto, no hay ninguna razón para suponer que la «globalización» de una entidad geográfico-humana (no meramente geológica) superponible con «España» hubiera podido ser establecida desde su interior (desde su concavidad) por las bandas que llegaron a ella, durante milenio s, a través de los Pirineos o de Gibraltar, pero que no volvieron a sus lugares de origen, sino que, o bien atravesaron la Península, o bien se asentaron en distintas partes de ella para dar lugar a etnias o pueblos incomunicados o muy débilmente comunicados. Hubo de ser mucho más tarde, cuando las naves fenicias o cartaginesas pudieron surcar el Mediterráneo, tocar en las costas del Levante o de las Columnas de Hércules, incluso atravesarlas, y rodear la Península hasta llegar a Irlanda, cuando la primera modulación de la Idea de España pudo ser establecida, aunque de un modo muy confuso. Dejamos de lado el término «Hesperia», por ser demasiado oscuro, cuanto a su denotación (¿designaba, acaso, no sólo a España, sino a España indiferenciada de «las tierras hacia Occidente»?). El primer término importante que expresa la primera identificación de España según este tipo que consideramos sería precisamente término o términos precursores del nombre España, si es que el más antiguo es una voz fenicia (como sugirió Bochart, en su *Geographia Sacra* de 1712) que significa, en lengua tiria, «país o costa de los conejos», *I-schephan-im* (de donde procedería el griego *Spania-Ispania* y el latino *Hispania*: todavía en una moneda de Adriano se presenta a *Hispania* como una matrona sentada con un conejo a sus pies). *Iberia* (que aparece en Hecateo) es acaso el segundo término más importante que puede ser aducido como prueba de este tipo de identificación, atributiva y externa, que nos conduce a una primeriza y confusa Idea de España (si es que *Iberia* tiene que ver con un río que no desembocara en el Mediterráneo, y que acaso no fuera el Ebro, sino el Tinto o el Odiel; es posible, por tanto, que *Iberia* designase, por sinécdoque, los territorios surcados por el río *Iber*, junto con los hombres que vivían junto a sus aguas: en un primer momento *Iberia* designaría sólo el área de la Península que mira hacia el Mediterráneo y, sólo más tarde, se completaría con las áreas que miran hacia el Atlántico).

Pero también cabe reconocer modos de entender la Idea de España en los que se utilice una función f(2) de identificación atributiva según la cual las partes atributivas (sin perjuicio de la inserción del todo en otra totalidad envolvente) se nos dan con una distinción precisa en *partes formales* suya, ya se

tomen éstas *in sensu composito*, ya se tomen *in sensu diviso*.

Un modo de *identidad atributiva interna* (que suponemos constitutiva de la *unidad indivisible* y *sinalógica* de España) es la que se nos muestra cuando sus partes, internamente distinguidas (las que integran la totalidad de España en el mismo momento en el que esa totalidad está a su vez insertándose, como *parte atributiva*, en otra totalidad envolvente), sean tomadas conjuntamente (*sensu composito*) como constituyendo una unidad atributiva indivisa, entendida generalmente como un «Continuo heterogéneo» que es denominado, precisamente, *Hispania* (aunque también sería posible entender esa unidad como un «continuo homogéneo» según la escala a la que analicemos sus partes). Es comúnmente admitido que fueron los romanos, en el decurso de las guerras contra Cartago, quienes originariamente establecieron la unidad de las partes de España. Los romanos diferenciaron minuciosamente estas partes siguiendo a veces las fronteras de los pueblos que las habitaban, o de los yacimientos de metales o minerales que les interesaban; pero las reclasificaron primero en dos grandes divisiones, la *Hispania Citerior* y la *Hispania Ulterior*, después en tres, en cuatro o en cinco, obtenidas por subdivisiones y rectificaciones de las anteriores. Asimismo, interconectaron, paso a paso, esas partes entre sí por medio de calzadas; fundaron ciudades, introdujeron una lengua común, el latín, que fue desplazando a los idiomas indígenas (sin descartar entre éstos una especie de *lingua franca*, emparentada con el ibérico, y cuya última reliquia sería el euskera, según la teoría de Humboldt, renovada hoy por muchos lingüistas; véase, Juan L. Román del Cerro, *El desciframiento de la lengua ibérica en «La ofrenda de los pueblos»*, Editorial Aguaclara, Alicante 1990). En suma, la primera unificación interna de España habría sido llevada a cabo lentamente, y dejando muchas bolsas sin integrar, por los romanos. De otro modo, la primera identidad que codeterminó esta primera unificación hispánica habría sido la romana. Y esta unidad fue tan compacta que, de algún modo, y sin perjuicio de las alteraciones históricas, es la misma unidad que ha llegado hasta nosotros, una unidad que es designada, además, con el mismo nombre transformado (*Hispania, España*) -lo que no ocurrió con otras «unidades»: Francia, Italia, Alemania-, así como fue su lengua la misma lengua transformada (el latín, el romance...) y no las lenguas de los invasores bárbaros o musulmanes. Sin embargo, la *unidad* no puede confundirse con la *identidad*.

La pregunta «¿Qué es *Hispania*?», tendría una respuesta terminante (cuanto a la unidad y a la identidad) cuando vaya referida, por ejemplo, a la época de Diocleciano: «Hispania es una de las trece diócesis del Imperio»; es

decir, la unidad de *Hispania*, que ha alcanzado ya un extraordinario grado de diferenciación, tiene una identidad romana. No sólo porque ha sido realizada desde Roma, sino también porque es estructuralmente tina parte formal suya (por ejemplo, una diócesis del Imperio romano).

Es innegable que el mismo tipo de identidad de España, que fue instaurada hace más de veinte siglos por Roma, es el que intentan poner en pie en nuestros días, si bien cambiando profundamente de parámetros, quienes pretenden definir la nueva identidad de España en cuanto parte formal de Europa (de una Europa concebida como una totalidad atributiva constituida por sus diferentes «naciones canónicas»: la «Europa de las Patrias» de la que habló De Gaulle). Ortega había dicho: «España es el problema, Europa es la solución», y este diagnóstico será compartido por la mayor parte de los eurócratas y políticos de nuestros días, tanto los que están en el gobierno, como los que están en la oposición (los que firmaron el Tratado de Maastricht y los que han decidido integrar a España en el club del *euro*). Este mismo tipo f(2) de identidad es utilizado por aquellas teorías de la España histórica que, al modo de O. Spengler, y luego de Toynbee, consideran a España como una parte (o «intervalo») de la *cultura fáustica* o de la *sociedad occidental*; porque en esa condición de parte o de intervalo harían consistir su verdadera identidad histórica.

Pero también hay otro tipo (f(2)) de entender la *unidad atributiva interna*, que equivale a la «liquidación» de la unidad sinalógica entre sus partes, reconocida en la variante anterior de f(2), en sus diversos parámetros. Un tipo que se nos muestra cuando las partes, que se suponen ya internamente diferenciadas, son tomadas separadamente (*sensu diviso*) como una «discontinuidad heterogénea»; y aunque no necesariamente de modo distributivo, sí de un modo muy próximo a él (y de ahí la proximidad que cabe advertir entre las funciones que denominamos f(2) y f(8)) .Admitiremos haber partido de una «unidad fenoménica» de España, en cuanto sociedad política; sólo que esta unidad de partida habría de ser rectificada en el momento mismo de proceder a su integración en una totalidad envolvente de la que se espera obtener una nueva y aún más profunda identidad.

Entre las modulaciones de estas variantes f(2) de la unidad de España, citaremos únicamente el proyecto de quienes defienden la integración de España en Europa, pero entendida no ya como una «Europa de las Patrias», sino como una «Europa de los Pueblos». Comienza a decirse también, como una «Europa de las Culturas»; en realidad, se piensa en una «Europa de las regiones», en

cuanto contradistinta de la «Europa de las naciones» (canónicas), aun cuando se busca acortar distancias postulando la consideración de esas *regiones* como *nacionalidades*, o incluso como *naciones*. Se afirmará que España no es una nación ni, por supuesto, una cultura con identidad («no existe la cultura española»); España no sería sino un conglomerado de naciones, de culturas o de pueblos («los pueblos de España»), de nacionalidades. El conjunto de estos pueblos o culturas tiene, sin duda, una unidad fenoménica, pero, en realidad, tal unidad fenoménica debiera ser resuelta en «Unidades políticas reales» tales como: Galicia, Asturias, Euskalerría, Cataluña, Mallorca, Valencia, etc. La unidad que engloba a todos estos pueblos o culturas sería tan sólo una unidad confusa de tipo *isológico*, establecida a determinada escala, fundada, por ejemplo, en la condición que afecta a cada uno de esos pueblos de estar situados en el extremo Occidente de Europa y al sur de los Pirineos. (De este modo, la unidad de España alcanzará ahora un sentido parecido al que se deriva de la función f(1).) Las unidades sinalógicas entre estos pueblos o culturas serán interpretadas como «Superestructuras», reducidas, en la Edad Media, a las relaciones matrimoniales entre las casas reales respectivas y, en la Edad Moderna, a la unidad superestructural-fenoménica del «Estado Español». Según este modelo de identidad, España, como conjunto superestructural (en el sentido de artificioso, falso, inconsistente) de múltiples pueblos que han coexistido, incluso convivido, muchas veces en forma de conflicto, a lo largo de los siglos en la Península Ibérica e Islas adyacentes, encontraría, al integrarse en Europa, entendida como «Europa de los pueblos», su verdadera identidad; una identidad *isológica* que correspondería a la unidad efectiva que se encuentra más allá de la apariencia de esa unidad superestructural. Los pueblos, culturas o nacionalidades de la Península Ibérica e Islas adyacentes no tendrían ya que considerarse unidos *a través de España*, sino *a través de Europa*. Y a través de Europa incluso podríamos «reconstruir» vínculos efectivos capaces de superar los «seculares conflictos», determinados por una España que habría funcionado, en realidad, como «prisión de naciones». Un dirigente nacionalista expresó esta idea en esta frase: «Separémonos (los «pueblos del Estado español») de España, entremos en Europa y allí nos reencontraremos». Podría resumirse, en resolución, este modelo de identidad diciendo que, según él, la verdadera identidad entre los pueblos o nacionalidades españolas (en el sentido geográfico: los pueblos o culturas que viven en la Península Ibérica) es la identidad europea, y que sólo a través de ella España recobraría el tipo de unidad que le corresponde. A lo sumo, y si todos estos proyectos europeístas se cumplieran, la superestructura «España» habría desempeñado, en el silogismo de la historia, el papel que corresponde a cualquier término medio en tanto que él está llamado a

desaparecer en la conclusión («Cataluña es España, España es Europa, luego Cataluña es Europa... sin necesidad de pasar por España»).

l-(B) LA UNIDAD (PRESUPUESTA) DE ESPAÑA ASUME LA *IDENTIDAD* DE UN *TODO ATRIBUTIVO* RESPECTO DE SUS *PARTES*

Un caso particular -límite- de esta unidad se nos manifiesta cuando la *identidad atributiva* interna es postulada, además, en desconexión con cualquier otra posible totalidad «envolvente». Tal es el caso, en su variante «megáricas» (como podríamos designarla, por semejanza con las esencias «aisladas e incomunicadas» que habrían propugnado los llamados «megáricos»), de la Idea de España como una «entidad perfecta», irreductible a cualquier otra entidad de su género, con la cual podrá convivir o coexistir, desde luego, pero manteniendo siempre las diferencias irreductibles. Estamos así muy cerca de las teorías de la «España autárquica» (constituida como un «Estado comercial cerrado») y «autosuficiente», al menos, desde el punto de vista de su identidad cultural o espiritual (Ganivet: *Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas*).

Sería precipitado afirmar que las funciones de identidad acogidas a este rótulo (B) son siempre formas recíprocas de las funciones acogidas al rótulo (A). La relación de mera reciprocidad tiene lugar, es cierto, «Cuanto a la sustancia», en la mayor parte de los casos, como veremos (si bien la perspectiva sigue siendo diferente y puede introducir matices significativos); pero no cabe hablar de mera reciprocidad en todos los casos, si tenemos en cuenta las situaciones límite representadas por las partes átomas y por las totalidades categoriales.

Podemos entender la unidad de España, desde este modelo f(3), como fundada en una *identidad* de tipo *global atributivo* tal que pueda decirse que esta globalidad se diferencia suficientemente de otras de su orden, sin necesidad de que se nos presente con distinción de sus partes atributivas heterogéneas, y sin que esto implicase indiferenciación entre esas partes como es el caso de f(1). Bastaría que las diferencias entre las *partes formales* de la totalidad de España, social o política, entendida como un «Continuo homogéneo», se considerasen irrelevantes en el momento de participar en el todo. Es este esquema f(4) de unidad holótica el que inspiró sin duda muchos de los proyectos de reforma administrativa en la época de la Ilustración. Una utopía anónima veía al todo ibérico dividido en nueve partes o provincias cuadrad as de la misma superficie y sin nombres vernáculos (a su vez, cada provincia se concebía subdividida en cuarenta y nueve cuadrados, a escala de partidos de ciudades, y ésta en otras

cuarenta y nueve a escala de villas). Don Juan Sempere y Guarinos, en su *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, decide no mencionar la «patria» o lugar de nacimiento (diríamos nosotros la «nación étnica») de los autores citados, porque (cree) que para extinguir la rivalidad de las provincias y lograr que la nación española consolidase en su seno el espíritu de unidad y de patriotismo convendrá no sólo no dar el lugar de nacimiento de los autores, sino incluso sepultarlo en el olvido, para que ningún nombre de mérito de nuestra nación se pudiera decir más que es español. El proyecto de Valentín Foronda (en función de la Constitución de 1812) consistió en dividir a España en dieciocho partes, denominadas con números a fin de suprimir los nombres de Vizcaya (y eso que Foronda era vasco), Andalucía, etc., «que sólo eran origen de disputas crueles, pueriles y funestas».[(nota 3)]

El carácter pintoresco de estos «proyectos geométricos» de la Ilustración no compromete, sin embargo, la fuerza del esquema f(4), que no podría dejar de seguir actuando en cualquier proyecto que esté orientado a mantener una «unidad democrática»: la cuestión es diferenciar la función de unidad y los parámetros de esa función.

Por último, el modelo f(4) nos pone ante la Idea de España que ha estado comúnmente vigente a lo largo del último siglo y medio: la España de las cuarenta y nueve provincias, diferenciadas entre sí con toda precisión, sin menoscabo de la unidad de su conjunto (a su vez bien delimitado) respecto de los Estados vecinos, sin perjuicio de las eventuales relaciones de copertenencia a diferentes «totalidades intermedias» como «Europa», «Países cristianos», etc.

1-(A') LA UNIDAD (PRESUPUESTA) DE ESPAÑA ASUME LA IDENTIDAD DE PARTE DISTRIBUTIVA DE UNA TOTALIDAD DISTRIBUTIVA ENVOLVENTE. EJEMPLOS

Ante todo (f(5)), podríamos considerar las concepciones de España que la entiendan como parte distributiva de alguna totalidad percibida como un todo distributivo confusamente definido (esta «totalidad envolvente», podría consistir -como parece que consistía en la Antigüedad en «el conjunto de territorios, islas, etc. cualesquiera, situados al Poniente»). Es obvio que, en la medida en que estos conjuntos de territorios, islas, etc., aun dados en una perspectiva geográfica atributiva, sean, sin embargo, considerados partitivamente (como «Cualquiera» de las partes o áreas de un conjunto territorial en el que es posible hacer aguada,

o extraer metales, pongamos por caso) nos pondremos delante de una totalización distributiva f(5) que no habría por qué confundir con la totalización f(1).

Consideramos también como modelo f(5), a las posibles concepciones de España que la *identifiquen* como *parte distributiva* de alguna *totalidad distributiva envolvente* suficientemente definida (o al menos con pretensiones de suficiencia, como pueda serlo el concepto teórico de «Estado soberano» utilizado en el Derecho Internacional). Quien, refiriéndose a España y viviendo en ella, utiliza la consabida expresión: «este País», emplea, sin saberlo, la prosa de la función f(5) de identidad.

Tomamos en cuenta, ante todo, la situación en la que España, como parte distributiva del todo de referencia, se considera como parte átoma. Es cierto también, como ya hemos dicho, que el conjunto del orden de los doscientos Estados soberanos que tienen asiento en las Naciones Unidas constituye una totalidad atributiva, cuando los Estados se consideran como partes de su Asamblea General; pero cuando este conjunto se considera como un conjunto de «Estados soberanos» que *participa* (distributivamente, en virtud de su soberanía) de un acervo de derechos o de deberes, entonces desempeña el papel de una totalidad distributiva. En este sentido podemos citar, como un modelo material de f(5), la «definición oficial» de España como uno de los 226 Estados soberanos de derecho que pertenecen a la ONU. Cabría subrayar la circunstancia de que para muchos españoles la identidad que España recibe de esta condición es considerada como la vía más propia y directa para formar parte de la «Comunidad Internacional» (otros dirán: de la «Civilización»).

La misma función f(5), aplicada a parámetros diferentes, nos pondrá delante de concepciones de la identidad española que tengan en cuenta, más que los criterios jurídico-políticos, criterios antropológicos o religiosos. Se definirá la identidad de España diciendo, por ejemplo, que es una de las múltiples «comunidades cristianas», o bien que es una de las 1.500 culturas registradas en un determinado Atlas Antropológico.

Hay un conjunto de Ideas de España (que consideramos como variantes de una función f(6) de identidad) según las cuales el nombre «España» es sólo el rótulo externo (fenoménico, superestructural) de múltiples partes, discontinuas, pero reales, pertenecientes a totalidades distributivas envolventes, pero tales que no están dadas como totalidades políticas compactas (Estados, confederaciones

de Estados, etc., corno ocurre con las Ideas correspondientes a f(2), cuando las partes de España son tomadas *in sensu diviso*). Por lo demás, estas partes pueden estar «talladas» según parámetros muy diversos. Si tomamos como parámetros a la *familia*, a la *ciudad*, o a la *persona*, es decir, si concebimos a España como si ella fuese una clase de totalidades universales tales como la «clase de las familias humanas», la «clase de los ciudadanos», o la «clase de las personas humanas», estaríamos utilizando este tipo de función. La interpretación distribucionista radical de la identidad española, no excluye, ni incluye tampoco, la posibilidad de mantener un proyecto de convivencia económica, social, o política, entre los individuos o entidades naturales originarias. El propio Pi y Margall, que jamás se dejó deslizar por la pendiente que conduce al límite del individualismo o del cantonalismo (porque postuló, bien cierto que *ad hoc*, la fuerza del «principio federalista»), subrayó la pervivencia de las ciudades en el seno de otras formaciones políticas más amplias: «todos pugnan por arrancar derechos a la nación de que dependen... Aquí en España -anotase sublevaron en el año 1840 porque se quiso arrogar la Corona la facultad de nombrar a sus alcaldes. En Francia, en la centralizadora Francia, había perdido la de París, bajo Napoleón III, sus franquicias municipales e hizo por conquistar su autonomía la revolución comunal de 1871, la más sangrienta que registran los anales del siglo. París entonces peleó, no sólo por su independencia, sino también por la de todos los ciudadanos de la República».

España se nos aparecerá entonces como una totalidad distributiva de elementos que, a su vez, se concebirán como pertenecientes a otra totalidad envolvente, sólo que ésta ya no tendrá por qué concebirse como «totalidad finita», intermedia, puesto que podrá entenderse como la «totalidad universal», es decir, como Género Humano, o Humanidad, definida, a su vez, desde criterios no siempre unívocos en realidad ésta es la perspectiva que se adopta siempre que se habla de los «Derechos humanos», con referencia «distributiva» a un país determinado).

Podríamos advertir también la utilización de la función de identidad f(6), aunque aplicada a parámetros totalmente diversos del que acabamos de analizar, en aquellas concepciones políticas de estirpe marxista radical (o también anarquista), que alcanzaron su cenit ideológico en el período de las entreguerras mundiales y que consideraron como superestructuras «eliminables en la conclusión» no sólo a España, sino también a Europa. La verdadera unidad de los españoles no habría que cifrarla, según este criterio, a escala de la unidad fenoménica propia de una sociedad política unitaria de la que (suponemos)

hemos partido; tampoco necesitaría ser resuelta en una unidad de tipo *isológico*, como la que antes hemos considerado: residiría en la unidad sinalógica entre sus dos partes eternamente enfrentadas, una unidad cuya identidad sólo aparentemente tendría que ver con la de las dos Españas, puesto que éstas, a su vez, habrían de ser resueltas en la identidad que corresponde a las clases sociales de los explotadores y de los oprimidos. El capitalismo no tiene patria: «España» o «Europa» son solamente sobrenombres de sectores diferentes de una misma administración a cargo de una «misma clase social», la de los explotadores; y el proletariado, por descontado, se dirá, tampoco tiene patria. La verdadera identidad de los españoles será, pues, para unos, la que les confiere su identidad como proletarios dispuestos a «reabsorber» a los explotadores. Esta identidad será el fundamento de su unidad fraternal (¡UHP!, era el grito de la revolución del 34). Y hasta que llegue la «victoria final» habrá que decir que la unidad de España es la unidad propia de un campo de batalla, la unidad de un escenario en el que durante todos los siglos de la historia se han enfrentado «dioscúricamente» las clases sociales que son el motor de su curso: Cataluña, como Francia, España o Alemania son sólo uniformes «de quita y pon» utilizados por los combatientes.

La inserción de las *partes* de España (considerada como una superestructura) en determinadas totalidades universales distributivas tiene mucho que ver con la determinación de la escala de los elementos o unidades mínimas utilizados. Esta escala preferirá alejarse, sin duda, de los parámetros estatales (como pueda serlo el Estado, sea a escala *canónica* -España, Francia, Alemania-, sea a escala *fraccionaria* -Euskadi, Cataluña-); incluso se alejará de la escala municipal, desde la cual se tiende a concebir a la Humanidad como un conjunto de ciudadanos perteneciente, no ya tanto a una *Cosmópolís* única, sino al conjunto que en el futuro -se supone comprenderá a tocias las ciudades libres y autónomas. Sin embargo, las unidades utilizadas por esta función de identidad tenderán, otras muchas veces, a acogerse, sobre todo, a parámetros antropológicos, o psicológicos (por ejemplo, «individuo», «persona», etc.). El internacionalismo, que figuraba en las banderas anarquistas de la España de Fernando Garrido, se fundaba, sobre todo, en un ideal de fraternidad universal sobreañadido a una concepción distributivista de la Humanidad, como conjunto de todos los individuos humanos.

Es obvio que, en este modelo, la identidad de España, como entidad política, desaparece enteramente en el límite, extinguiéndose juntamente con la extinción de cualquier otro tipo de organización política. La Historia de España,

por ejemplo, dejará de considerarse significativa para constituir la identidad de unos pueblos cuya vida profunda pretenda trasladarse a la *intrahistoria* (Unamuno). Un tal proyecto de extinción de cualquier tipo de superestructura política habrá de considerarse, en cualquier caso, como una alternativa filosófica, puesto que ella se abre paso al poner en juego la Idea de *Humanidad* o *Género Humano*. Esta alternativa filosófica está contenida, en cualquier caso, en el propio principio del federalismo radical, en la medida en que éste mantenga su recurrencia; es decir, en la medida en que él no se detenga en Europa, o en cualquier otra «totalidad intermedia». Frente al *despotismo* (que será vinculado siempre a las grandes organizaciones políticas) *federalismo*: pero un federalismo que tiene como límite la unidad del «Género Humano» como conjunto de todos sus individuos: «por esto, al paso que la Monarquía Universal ha sido siempre un sueño, van preparando sin cesar la federación universal, la razón y la historia», decía Pi y Margall (*Las Nacionalidades*, pág. 115).

Sin embargo, la propuesta de extinción total de la identidad política (y también histórica) de España que esta modulación distribucionista entraña no habría de confundirse con el nihilismo de cualquier forma de identidad hispánica. Por el contrario, la perspectiva distribucionista contiene también, entre sus alternativas, la posibilidad de reivindicar una peculiar forma de esa identidad española (aniquilada en el terreno de la historia o de la política) al menos en el terreno de la Antropología. Esto ocurrirá si a la expresión «cultura hispánica» se le confiere un significado en el conjunto de un Género Humano que, tras la extinción del Estado y el «fin de la historia», no por ello hubiera tenido que alcanzar la condición de homogeneidad absoluta. Una humanidad liberada de toda reliquia del despotismo, una humanidad que hubiese licenciado a todos sus ejércitos y policías, en la que la «administración de las cosas» ocuparía el lugar de la «administración de las personas», en la que las diferencias entre las clases sociales hubiera alcanzado su valor cero, ¿no podría mantener diferencias de color o de sonido, diferencias culturales, abiertas al «disfrute» de todos los hombres? El «fin de la Historia» nos devolvería, en realidad, a una situación comparable a la de sus orígenes, a pesar de ser diametralmente opuesta. Porque si, en los orígenes, los grupos humanos (como supone la Prehistoria «armonista») desarrollaban sus variadas formas de vida en una pacífica coexistencia (en la medida en que las «tierras de nadie» lo permitían), en el «fin de la Historia» los grupos humanos, las culturas, plenamente interconectadas, podrán desplegarse también cobijadas en la «Paz universal». Y dentro de esta paz, la «identidad de la cultura hispánica» podría brillar, entre otras, indefinidamente y aun desarrollar todas sus potencialidades.

No es mi propósito, en este momento, encarecer o ridiculizar este marco «anarquista» en el que pudiera, sin embargo, subsistir una identidad española. Se trata sólo de exponer las diferentes modulaciones posibles de la identidad de España sin entrar en la cuestión de su verdad, de su realidad, o de su viabilidad. Importa subrayar, en cambio, que estos modos de entender la identidad, por metafísicos o utópicos que parezcan, vuelven hoy a inspirar poderosos movimientos ideológicos de la llamada («izquierda ecológica» o «izquierda verde».

II-(B') LA UNIDAD DE ESPAÑA ASUME LA IDENTIDAD DE UNA TOTALIDAD DISTRIBUTIVA. EJEMPLOS

Nos encontramos ahora ante una «posibilidad sistemática» de conceptuación de la identidad de España que convendría comenzar por ver como una «posibilidad problemática»; porque una Idea de España, en cuanto totalidad distributiva, equivale a postular la «reproducibilidad» de esa Idea en cada una de sus partes; como si fuera un «todo segmentario», y no ya entendiendo las partes por modo atributivo, sino distributivo) es decir, subrayando su discontinuidad, que no excluye el reconocimiento de su coexistencia, aunque no necesariamente pacífica. Estas Ideas de España se caracterizarán por su tendencia a retirar las características consideradas como más genuinas de España del nivel en el que aparece su «Unidad atributiva», refiriéndolas, por tanto, a sus partes; pero no tanto por su voluntad de resolverla en partes que no fueran ya «españolas», como ocurría en f(6), sino porque tenderán a ver en cada una de esas partes de la «Unidad fenoménica», tomadas simultánea o sucesivamente, o bien de modo excluyente o de modo no excluyente, la expresión más genuina de la realidad de España.

Según un primer modelo f(7) de esta «posibilidad sistemática», las partes en las que se distribuye el todo España serían reconocidas como partes equivalentes: España sería un «discontinuo homogéneo», en el sentido de que do que es propiamente español» se considerará como realizándose en cualquiera de sus *partes formales*, ya sean territoriales, sociales, municipales o regionales. Valdría la fórmula: «donde quiera que reconozcamos una parte de España, allí estará España íntegra, aun cuando las demás partes desaparezcan o se eclipsen. Por ejemplo, algunos creyeron que la España auténtica subsistía en un pueblo tan pequeño como pudiera serlo Cistierna, en la época de la Primera República española, cuando Martínez Campos abolió su Constitución: el alcalde se proclamó depositario del mandato que ejercía el gobierno legítimo de Madrid y

nombró ministros a sus concejales (lo dímero de esta situación no impide la necesidad de reconocerla como una «posibilidad sistemática»: algunos elementos de la «Tabla periódica» sólo duran algunas fracciones de milisegundo).

Consideremos, por último, las concepciones de España que, utilizando una función f(8), la identifican como una *totalidad distributiva* definida respecto de *partes* también *distributivas* pero heterogéneas (cabría decir que estas concepciones presentan a España como un «discontinuo heterogéneo»).

Cuando España se identifica como una totalidad distributiva que no se considera, a su vez, parte de otra envolvente, sino que se define en los límites mismos de su unidad respecto de partes que, de algún modo, «reproducen el todo» distributivamente y son tratadas, además, como partes átomas, nos aproximaremos a una concepción según la cual la Idea de España vendrá a ser una suerte de Idea universal o análoga que se realizase inmediatamente en múltiples partes, cada una de las cuales reproduciría (con las variaciones consiguientes), una misma Idea de España. No se tratará ahora de que España se conciba como un *todo* constituido por *partes integrantes* a cada una de las cuales no fuera posible llamar «España», salvo por antonomasia o por sinécdoque; se trata de que España se concebirá ahora como un conjunto de partes, heterogéneas y aun contrapuestas, *cada una de las cuales* recibirá ya propiamente la denominación de España. Lo que es tanto como decir que España, como totalidad, al menos cuando se contempla «desde fuera», vendría a ser el conjunto de esas partes, un conjunto cuya unidad ya no tendría por qué ser reducida a la de una simple unidad de yuxtaposición. La concepción de España que más se aproxima a esta paradójica estructura es la que actúa en el fondo de la expresión «las Españas» de tan difícil interpretación. La expresión sugiere, en efecto, desde luego, la Idea de la España plural, pero con una pluralidad tal en la que cada una de sus partes haya de poder ser ya considerada como España, «y tan España», como cualquiera de las otras partes análogas; lo que significará que España ya no será propiamente una realidad exenta que pueda situarse «por encima» de «las Españas», sino como el mismo conjunto de esas «Españas» que, sin perjuicio de su diversidad, estarían reproduciendo, analógicamente al menos, los contenidos más característicos que afectan a todos, y que acaso pudieran ser simplemente los que se derivan de la misma convivencia de estructuras inmiscibles pero que, sin embargo, necesitan coexistir para poder subsistir. En este supuesto, la unidad de España tendría la naturaleza de un análogo de atribución, predicado de las diversas identidades que, por hipótesis, necesitan

referirse mutuamente (cada una, como un «primer analogado flotante», a los demás) para coexistir. Esta analogía de atribución entre supuestas identidades coexistentes, pero irreductibles, que constituirían a España, instaurarían automáticamente una analogía de proporcionalidad distributiva entre las mismas identidades coexistentes de referencia, y esa analogía sería el fundamento del plural «las Españas». Nos encontraríamos ante un caso similar al plural de la idea de «Universo», o «Mundo», utilizada. en las doctrinas de los «Cosmos múltiples»: «existen [coexisten] muchos universos [cosmos, microcosmos] en el Universo», significando que coexisten sin mezclarse, aunque necesitándose unos de otros, pero obedeciendo cada uno a su propia ley. Y no cabe comparar estos pretendidos «universos entretejidos» con las capas o estratos que constituyen la totalidad compleja de un único Universo, porque ahora se supone que cada capa no sólo «refleja» de algún modo a las demás, sino que a su vez es la expresión de la totalidad íntegra. De este modo, coexistirían muchas «Españas» (muchas identidades hispánicas) en la unidad de España, pongamos por ejemplo: la «España inquisitorial de la intolerancia», y la «España libre», la «España de las brujas» y la «España escéptica», la «España de los pícaros» y la «España de los hidalgos», la «España de derechas» y la «España de izquierdas» -«una de las dos Españas ha de helarte el corazón»-, la «España de los comuneros» y la «España de los imperiales», la «España de Don Quijote» y la «España de Sancho», o incluso la «España musulmana» y la «España cristiana».

Sin embargo, ¿acaso el plural «las Españas» no nos remite a la unidad propia del género plotiniano respecto de sus especies? Aquí ocurrida lo que ocurría con los heraclidas que, al decir de Plotino, «pertenecen al mismo género, no porque sean iguales, sino porque descienden de la misma estirpe». Cualesquiera que sean los fundamentos lógicos que demos al universal distributivo «las Españas», podríamos concluir que él nos pone delante de un conjunto, de cardinal no bien determinado, de unidades estructurales átomas, caracterizadas acaso por proceder de un tronco común (del cual habrían recibido, sin duda, algunas características comunes, «Un aire de familia»). Si mantuviésemos esta interpretación lógica (distributiva) del plural «las Españas», tratando de alcanzar un significado que fuese más allá del «accidente gramatical», acaso fuera posible entender desde este plural lógico distributivo la misma división que los romanos hicieron de *Hispania* en dos mitades, la *Hispania Citerior* y la *Hispania Ulterior*, y más tarde en tres partes, en cuatro y hasta en cinco circunscripciones o «Hispanias» (*Hispaniae*). Ahora bien, en la medida en que estas circunscripciones, procedentes de la «división de un mismo tronco», Hispania, llegaron a gozar de una autonomía administrativa suficiente

como para requerir una *distribución* de pretores, o gobernadores, o funcionarios, relativamente independientes, los unos respecto de los otros, se comprendería bien que, desde Roma, pudieran ser vistas las circunscripciones establecidas en la primitiva *Hispania* como «Hispaniae» diversas, aunque analógicas a efectos administrativos. Tal sería el caso también del plural «las Galias» y, siglos después, con el plural «las Américas».

De todos modos, la expresión «las Españas» sugiere, desde luego, una concepción no unitarista, cuanto a la identidad de España se refiere; sugiere una concepción pluralista de su identidad, en el sentido dicho. Sugiere la pluralidad de partes independientes, incluso soberanas, pero sin que ello implique necesariamente separación o incomunicación entre todas las partes. Por el contrario, la expresión «las Españas» replantea de un modo nuevo la cuestión de la naturaleza y de la identidad de España, en cuanto unidad de alcance superior al de la mera yuxtaposición del conjunto de «las Españas». Una unidad que, en el lenguaje político, podría incluso traducirse como una propuesta de federación o de confederación entre las partes pertinentes. De hecho, la expresión «las Españas», recobró su vitalidad política (supuesto que lo hubiera tenido en la época romana, o incluso en la época medieval: Fernando II de Castilla usó, en 1169, el título de *Rex Hispaniarum*, que abandonó después) a raíz, sobre todo, del descubrimiento de América y, mejor aún, cuando se abrió la posibilidad de ver desde lejos (desde fuera), y no ya desde Roma, sino desde América, a una España común en la que, sin embargo; se dibujaban partes bien diferenciadas cada Una de las cuales parecía tener un peso análogo en las decisiones globales: «tanto monta». Así podría interpretarse el célebre encabezamiento del diario que Colón, iniciada ya la empresa de la navegación hacia el Poniente, escribe en la isla de la Gomera: «Rey e Reyna de las Españas y de las Islas de la Mar». Porque en este texto, «las Españas», van referidas a los Reinos peninsulares (hoy suelen decir los historiadores: a los «Reinos europeos» de los Reyes Católicos) y no a los futuros Reinos de las Indias. Es bien sabido que Felipe II se tituló: *Prínceps Hispaniorum* y después *Hispaniorum et lndorum Rex*. También es citado muchas veces el apelativo que el Padre Mariana dirigió a Felipe III en la dedicatoria de su *Historia General de España* (cuya primera edición había sido publicada en latín, en 1592): «Rey Católico de las Españas». La fórmula, como es sabido, no desaparece del todo y, antes bien, aparecen intentos de incluir en el conjunto de las Españas a los virreinatos americanos: Joseph Antonio de Villa-Señor y Sancho publica en 1746 un *Theatro Americano* dedicado a Felipe V, y se dirige en la dedicatoria al Rey como «*Monarcha de las Españas*».

Por último, y para mantener el sistema adoptado, nos referiremos, dentro de la rúbrica (B'), a aquellas concepciones de España que la identifican con un todo distributivo definido respecto de partes tales que, a su vez, puedan concebirse como incluidas en otras totalidades. Esta situación puede reducirse a la que hemos descrito bajo la rúbrica f(8).

Unitarismo o Federalismo

La identidad de España (como la identidad de Asturias, como la identidad de Cataluña, como la identidad de Euskadi) se dice, pues, de muchas maneras, y advertir esto nos obliga a considerar como efecto de una simple confusión de ideas la práctica de los políticos que reivindican, sin mayores distinciones, la «identidad» de su región, de su comunidad o de su nacionalidad. (nota 4)

Los ocho modos generales de entender, dentro de las coordenadas holóticas, la identidad de España, arrojan diferencias muy importantes de definición. En muchos sentidos, además, las diferencias que pueden darse dentro de la misma función pueden ser más agudas, en el terreno de la práctica económica o política, que las diferencias que pudieran darse entre funciones diferentes. Además, las diferencias entre concepciones de la identidad mantenidas desde diversas funciones de la identidad, pueden atenuarse en la práctica por otros procedimientos, de suerte que se produzca una convergencia-consenso mayor entre proyectos concebidos desde la perspectiva de modelos diferentes que entre *programas* o *planes* diferentes concebidos dentro de un mismo modelo. Por ejemplo, la Idea de una España multinacional y multicultural (concebida desde f(2)) se opone frontalmente a la Idea de una España unitaria, tanto nacional y política como cultural, concebida desde f(3); y, sin embargo, sobre la España del modelo f(2) pueden desarrollarse convenios de cooperación, solidaridad, alianzas comerciales, etc., de las que puede decirse que, de algún modo, recomponen la unidad realmente existente ceñida más a la unidad fenoménica de España de lo que pudiera hacerlo una concepción global o unitarista proyectada, sin embargo, como una *parte integrante* de la Unión Europea.

Cabe hablar, por tanto, de una convergencia, a veces puntual, en la reconstrucción de un fenómeno particular dado, entre las concepciones atomistas (distributivistas) de las sociedades humanas y las concepciones estructuralistas (atributivistas) que toman acaso como punto de partida esas mismas unidades (por ejemplo España) que los atomistas tienen como punto de llegada (o, al menos, como estaciones intermedias de su progressus federal). Punto de partida

global (comparativamente con los del atomismo) y que se caracterizan porque ahora se comenzará atribuyendo a esas totalidades atributivas identidades primarias, hasta un punto tal en el que los «átomos» (por ejemplo, los individuos, los cantones, las nacionalidades) sean entendidos ahora, no como irreales, pero sí como realidades secundarias, incluso como fenómenos que han sido moldeados desde unas totalidades que actúan «por encima de las voluntades individuales».

Según esto, habría que concluir, en el supuesto de una convergencia práctica de consenso casi completa en torno a la definición de la identidad unitaria de una morfología determinada (por ejemplo, España), que los desacuerdos de principio pueden ser, sin duda, radicales, y que estos desacuerdos, ocultos por el consenso durante intervalos más o menos dilatados, podrán manifestarse en el momento más imprevisto. Y así, un defensor de la unidad federal de España no por ello tendrá necesariamente que ver a España como una identidad de segundo orden, «honoraria», resultante de los intereses pragmáticos de las unidades supuestamente auténticas y reales (las nacionalidades, las ciudades, tal como Pi y Margall las concebía) que han de suponerse actuando en todo momento en el «pacto» o «plebiscito cotidiano». Pero el defensor de la identidad global de España, considerará como primaria (al menos respecto de los átomos que la integran) esa unidad, subrayando cómo es ella la conformadora de las partes formales, incluso de las partes formales átomas. Lo que significa, por ejemplo, que mientras el federalista defenderá en cada momento la posibilidad (si no la conveniencia) de cambios federativos a través de «plebiscitos de autodeterminación» de los átomos directamente afectados, el unitarista no podrá admitir la posibilidad de cambios semejantes (derivables de la decisión de cualquier conjunto de átomos que se «autodetermine»), porque verá a ese subconjunto, ante todo, como un conjunto codeterminado por los otros subconjuntos circundantes. Unos «subconjuntos» que estarían dispuestos a impedir su pretendida «autodeterminación en solitario» (como si los «Subconjuntos» circundantes no fuesen también un momento de la misma realidad del subconjunto que pretende autodeterminarse). Unos «subconjuntos» que, en cualquier caso, exigirían ser indemnizados en el supuesto de que la secesión autodeterminada en solitario se consumase con la ayuda de terceras entidades políticas. (Las riquezas contenidas en el País Vasco, por ejemplo, pueden ser reivindicadas en cualquier momento por quienes las crearon y que no son, en modo alguno, únicamente quienes viven dentro de Euskadi.)

Para el atomista, será primario todo aquello que se encuentre más próximo a la

unidad atómica tomada como referencia; seria secundario (postizo o superestructural, comparado a veces con un simple «tinglado») todo aquello que aparezca a consecuencia de las «interacciones federativas» de los átomos. La identidad de un ciudadano de Barcelona consistirá en su identidad barcelonesa antes que su identidad catalana; este ciudadano, asimismo, se sentirá catalán, desde luego, antes que español. Al menos es lo que habría que esperar de los estrictos principios federalistas, tal como los expuso Pi y Margall. Sin embargo, lo cierto es que la realidad demuestra que el «principio holista» -«el todo es anterior a las partes» sigue actuando, no sólo a escala de España, sino a escala de Cataluña; por lo que sólo en apariencia, quienes impugnan el «Unitarismo españolista» lo hacen en nombre del principio federalista (encuestas recientes indican que los ciudadanos oriundos de Barcelona se sienten catalanes antes que barceloneses, lo que significa que para ellos Cataluña está desempeñando la función de *parámetro* de su identidad primaria). Para el unitarista, en cambio, lo primario se encuentra allí donde se encuentra la unidad global de referencia y, si ésta es España, la identidad primaria (en una escala de valores) será ser español, y sólo en segundo lugar (es decir, dentro de España) alguien podrá sentirse segoviano o murciano.

Queremos llamar la atención, por tanto, sobre el carácter engañoso de la oposición abstracta entre los conceptos de *federalismo* y de *unitarismo,* tal como se utilizan en los debates en nuestros días en torno a la reforma de la Constitución de 1978. Es totalmente erróneo dar por supuesto que las posiciones enfrentadas en estos debates sean las posiciones del federalismo teórico y abstracto (llamado «democrático» por su apelación constante a los plebiscitos de autodeterminación de los átomos sociales) y del unitarismo (llamado a veces totalitario, u holista, por su apelación a unos principios que suelen denominarse púdicamente «constitucionalistas» a fin de evitar el término «españolista»). Lo que verdaderamente está enfrentándose no son las posiciones abstractas o teóricas de federalistas y unitaristas sino las posiciones, por ejemplo, del unitarismo español y del unitarismo vasco o catalán. La oposición no tiene lugar, por tanto, en el terreno de los modos formales de identificación, sino en el terreno de sus parámetros.

Concepciones de la identidad de España desde la perspectiva intensional

Atendamos, en segundo lugar (2), a la diversidad de identidades que tienen que ver con la naturaleza de las partes implicadas:

A) IDENTIDADES DE TIPO DETERMINATIVO COMÚN

Cuando la pregunta «¿Qué es España?» se responde diciendo, por ejemplo: «España es esencialmente un pueblo caracterizado por participar de los rasgos que son comunes a todos los pueblos europeos»; o bien, cuando se dice: «España es esencialmente (y acaso de modo eminente) una sociedad cristiana», o, acaso, «España es una sociedad occidental», nos mantenemos en el ámbito conceptual de las respuestas que se acogen a tipos de identidad común, según partes determinantes reconocidas (o postuladas) como esenciales. Por otro lado, la naturaleza común de las determinaciones consideradas esenciales puede entenderse desde una perspectiva distributiva adiatética o simple («España es europea, o posee las determinaciones características de los pueblos europeos, por motivos análogos a los que determinan que Francia o Alemania sean también europeas»), o bien desde una perspectiva diatética (por ejemplo, causal): «España es europea, o posee sus determinaciones característicamente europeas, a través de la influencia o moldeamiento, que sobre ella habrían ejercido, a través de los siglos, otras sociedades europeas».

B) IDENTIDADES DE TIPO DETERMINATIVO PROPIO

Cuando la pregunta «¿Qué es España?» se responde diciendo: «España es la primera sociedad europea que desarrolló un sistema de Cortes democráticas, con intervención directa del pueblo en ellas», se está caracterizando a España mediante una respuesta que pretende apelar a una identidad propia. Ahora bien, la propiedad de una determinación no implica necesariamente diferenciación, en el sentido de los «hechos diferenciales». Basta que sea una característica resultante internamente del desarrollo de la propia sociedad, y no un mero reflejo postizo procedente de influencias posteriores; no es preciso, por tanto, que sea una característica insólita, sino con equivalentes en otras sociedades.

Tanto en los casos (A) como en los casos (B) puede prevalecer la tendencia a adoptar en el análisis la perspectiva *diatética*, o bien la tendencia a considerar a las determinaciones valiosas *adiatéticamente*, como internas o propias, ya sean diferentes, ya sean comunes a otros pueblos. Es obvio que siendo tan numerosas las determinaciones susceptibles de análisis, no habría por qué esperar que la perspectiva *adiatética*, que conduce a determinaciones internas o propias, prevalezca en el análisis sobre la perspectiva *diatética* o común, o recíprocamente.

Y, sin embargo, esto no es así, hasta el punto de que es relativamente fácil situar a quienes hablan de España en alguno de estos dos grupos:

El grupo de los deterministas-exteriores (europeístas, principalmente), que estará constituido por aquellos que tienden a interpretar cualquier determinación positiva o valiosa reconocida a España como un efecto de la influencia exterior (principalmente europea), asignando, en cambio, las determinaciones supuestamente negativas (ignorancia, superstición, pereza) a la idiosincrasia constitutiva de los españoles («oyendo hablar a un hombre fácil es...»).

b) El grupo de los deterministas internos o propios, que estaría constituido por todos aquellos que tienden a interpretar cualquier determinación considerada como valiosa, reconocida a España, como resultante de su propia evolución (sin perjuicio de que un tal resultado sea similar a otros también determinables a otros países).

«Difusionismo» y «Evolucionismo» en el momento de determinar la identidad intensional de España

Es evidente que el modo de entender la identidad de España según se adopte las interpretaciones de tipo (a) o de tipo (b) de sus *partes determinantes*, será muy diversa en un caso y en otro. Podría decirse que la identidad de España que logre establecerse desde la perspectiva (a) tendrá siempre grandes probabilidades de estar inspirada, en todo o en parte, por el consabido «complejo de inferioridad, de los españoles (lo que no quiere decir que, a fin de liberarse de semejante complejo, haya que adoptar siempre a toda costa la perspectiva (b)). En realidad ocurre que las determinaciones que pueden ser materia de análisis no tienen por qué considerarse en principio como dadas en la perspectiva (a) o en la perspectiva (b); una determinación concreta puede a la vez tener una génesis propia (interna) y, sin embargo, estar «asistida» por determinaciones exteriores. Me limitaré, por brevedad, a un solo ejemplo, el de la interpretación del erasmismo español. La obra de Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (publicada en Francia en 1937 y traducida al español en 1950) fue seguramente el primer detonante que dio comienzo a esa «erasmomanía» que han padecido y siguen padeciendo muchos historiadores de las letras y de las ideologías españolas. Pero analizando los conceptos que se encubren con el rótulo «erasmismo español» (ya se aplique ese rótulo para definir la obra. de Alfonso Valdés, o para determinar la ideología imperial dé Carlos V, o incluso el pensamiento de Cervantes) advertimos que, en la mayor parte de los casos, nos

encontramos con un «artefacto» denominativo que, lejos de servir para explicar las cosas, debe ser él mismo explicado como efecto de ese «complejo de inferioridad» de los españoles que creen que sólo si un modo de pensar puede ser caracterizado por algún *ismo* europeo, ese modo de pensar pudo haber existido en España o, por lo menos, pudo haber tenido importancia. Correlativamente, y ésta es una situación más sutil, el «complejo de superioridad» de tantos hispanistas extranjeros, «condescendientes», sin embargo, por simpatía a la consideración de la Historia de España (y este es quizá el caso de Bataillon), puede tener los mismos efectos.

Ante todo, hay que subrayar que lo que se entiende por erasmismo no es sino un conjunto de actitudes críticas ante la ideología coetánea (crítica a las supersticiones católicas, al culto a los santos, a las ceremonias litúrgicas, al celibato eclesiástico, a la confesión auricular, a la oración vocal...) que eran compartidas ampliamente por muchos individuos de la época. En España sobre todo como consecuencia de la convivencia de los cristianos con los moros y con los judíos. Eugenio Asensio ya subrayó, hace ya más de cuarenta años, cómo la tradición rabínica y cristiana confluyeron en España y prepararon la «reforma espiritual» del siglo XVI; Nicolás López Martínez recuerda cómo en 1474 los prelados y magnates de Castilla señalan, en un documento dirigido a Enrique IV, los males que asolan al Reino y sostienen que uno de ellos era el de que, entre los cortesanos más allegados a su persona, había malos cristianos que «creen é dicen é afirman que otro mundo no haya, si non nascer é morir como bestias». (nota 5)

De este modo, calificar de erasmista (a veces, si es preciso por motivos cronológicos, de «pre-erasmista») a quien pone en duda la confesión auricular, o se burla del celibato eclesiástico, es una simple ridiculez, o una cursilería, según se prefiera. «Erasmismo» dice también «impulso hacia la *devotio nova*», hacia la «espiritualidad interior», en tanto se oponía a la religiosidad externa de las procesiones y de los rosarios; pero esta religiosidad interior (que sólo algunos espiritualistas pueden valorar como una actitud más profunda de la que corresponde a la religiosidad externa; sólo ellos llaman, además, «espiritualidad» a ese conjunto de fenómenos) no fue sino una moda propia de élites alfabetizadas que, a raíz del auge económico y de los cambios sociales concatenados con él, comenzó a propagarse en algunas ciudades o villas españolas del siglo XVI (Valladolid, Burgos, Logroño...), como un modo muy apropiado a la sazón para distinguirse, sin recaer en los extremos del luteranismo, de la «plebe frumentaria». La óptica externalista (europeísta) se

inclinará a ver sistemáticamente a estas nuevas actitudes «críticas» y «espirituales» (una vez valoradas, además, como más «refinadas» y «modernas») como un efecto reflejo de la luz erasmiana que, procedente de Europa, lograba filtrarse a través de las mallas de la Inquisición; de manera que todo lo que en la España del Renacimiento tuviera que ver con esta supuesta «espiritualidad nueva» se polarizará en torno a Erasmo. Así, la temática pastoril de Cervantes será aducida como prueba decisiva de su erasmismo (como si no hubiese otras fuentes, por ejemplo la novela bizantina). Pero, aún más, Nebrija, aunque vivió antes de que Erasmo publicase sus libros, en cuanto a restaurador del interés hacia la antigüedad profana y sagrada, «podrá y deberá ser considerado como un precursor del erasmismo». Pero, desde una óptica internalista, ¿acaso no habría que tomar en serio, y no sólo citando el hecho, la circunstancia de que Nebrija fue discípulo de Pedro Martín de Osma, que había sido condenado en 1478 por una comisión de teólogos por haber negado que la confesión sacramental fuese de institución divina y que los pecados mortales se redimiesen por la sola contrición? Y ¿acaso Alfonso Valdés, cuando, en su *Diálogo de Lactando y un orador*, hace decir a éste (refiriéndose a las esposas de los hombres casados, como Lactancio): «Manteneíslas vosotros y gozamos nosotros de ellas», tenía necesidad de haberse inspirado en Erasmo? Y ¿qué tiene que ver el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de fray Antonio de Guevara con Erasmo, y no más bien con una tradición clásica, y no precisamente espiritualista (hablar de la «espiritualidad española del siglo XVI implica ya haber adoptado la ideología clerical que tiende a considerar como secreciones sublimes del ascetismo castellano, y aun del humanismo cristiano, a obras tales como el *De vita beata* de J. Lucena, hacia 1423),sino incluso epicúrea, la tradición del *Beatus ílle*, regenerada por las circunstancias económicas y políticas de la primera mitad del siglo XVI?(nota 6)

Otra cosa es que en los libros de Erasmo pudieran encontrar esas élites alfabetizadas los tópicos más corrientes que corrían por España expresados en fórmulas útiles no sólo para corroborar sus propias ideas sino) sobre todo, para tomar conocimiento de que ellas estaban siendo compartidas por las élites de otras villas y ciudades. El erasmismo español habría que entenderlo, según esto, y a lo sumo, antes, como una «encuadernación» de ideas comunes que fluían internamente de la sociedad española del siglo XVI, que como una revelación, procedente del exterior y de lo alto, de ideas nuevas y revolucionarias.

Sobre el concepto de pensamiento español

Supuesto que el término «pensamiento» pueda entenderse ya sea en un plano psicológico-subjetivo (aquel en el que tienen lugar las «cavilaciones», los «cálculos» o las «reflexiones» privadas de los individuos), ya sea en un plano social-objetivo (el del pensamiento público, hablado o escrito, mediante el cual unos grupos se dirigen a otros grupos sociales, a través de los individuos);y supuesto que dejamos de lado los «pensamientos subjetivos» de los españoles, para atenernos a los pensamientos públicos y publicados (sobre todo por escrito), dado que sólo de este «pensamiento público» tenemos constancia histórica, la cuestión que nos plantea la expresión «pensamiento español» puede comenzar a ser tratada discriminando las acepciones del predicado «español» que, ya sean por sí mismas, ya sea conjuntamente con otras, puedan considerarse como más pertinentes o significativas en la determinación del «pensamiento público».

Ahora bien: el adjetivo «español» tiene tres acepciones principales bien diferenciadas, en principio al menos, ciado el carácter borroso de sus límites, y la naturaleza polémica de sus determinaciones concretas. Denominaremos a estas acepciones:

1. la acepción geográfico-histórica
2. la acepción histórico-social, y
3. la acepción lingüístico-oficial.

La complejidad de las relaciones entre estas acepciones y el carácter «escabroso», por decirlo así, y polémico, de su análisis están a la vista de todos. El hecho de que las denominaciones que proponemos utilicen construcciones binarias («geográfico-histórico», «histórico-social», «lingüístico-oficial») ha de verse como un reconocimiento del carácter polémico, en sus planos respectivos, de los conceptos correspondientes.

Así, la construcción «geográfico-histórico» podría en efecto considerarse como redundante, si se sostiene la tesis-de que los conceptos geográficos, en cuanto conceptos morfológicos que no pertenecen al campo de la Geología, son siempre históricos, antropológicos. Pero lo cierto es que los conceptos morfológicos geográficos se utilizan muchas veces en contextos geológicos, como cuando se habla de «península ibérica» en la teoría geológica de placas; ello justifica la redundancia de referencia.

Otro tanto hay que decir de la construcción «histórico-social»: ¿cómo podría hablarse de Historia al margen de la consideración de las sociedades

humanas? Pero lo cierto es que Historia también se utiliza en otros contextos en los cuales, al menos por abstracción, las referencias sociológicas quedan en «perspectiva oblicua», como cuando se habla de la «Historia interna de las matemáticas», o incluso de la «Historia de la cultura», en cuanto contradistinta de la «Historia social».

En cuanto a la construcción «lingüístico-oficial» se justifica porque las determinaciones lingüísticas del adjetivo «español» se encuentran en el centro de las polémicas más vivas en la actualidad: para una de las partes contendientes, el adjetivo «español», como determinación lingüística, ha de ser predicado de todos los idiomas peninsulares, y así el gallego es un idioma español, como lo es el catalán, el valenciano, el vasco o el castellano; para gallegos, catalanes, vascos, hablar de español en lugar de hablar de castellano es un insulto, si es que se consideran tan españoles como los castellanos, cuando hablan gallego o valenciano o vasco. Otro partido, en cambio, ya no se considerará español cuando habla euskera, considerando indiferente que se utilice el adjetivo español o castellano. Pero otros, y son la mayoría, defenderán la tesis de que el adjetivo español habrá de entenderse como una determinación lingüística que se refiere al idioma oficial (por ejemplo, en virtud del artículo 3 de la Constitución de 1978) de todos los españoles, si se quiere, de los ciudadanos del Estado español. Por ello y para distinguir, por un criterio tomado de instancias externas a las partes en polémica, a esta acepción, nos acogemos al criterio de la oficialidad jurídico política; oficialidad reforzada también por el hecho fundamental de que esta acepción del adjetivo «español» está recogida, aunque no exclusivamente, por la Academia de la Lengua Española, y es la acepción más extendida entre los países americanos y en la terminología del derecho internacional.

«Español», según su acepción geográfica, tiene que ver con todo aquello que se desarrolla en la Península Ibérica, incluyendo a veces a Portugal e islas adyacentes, pero dentro de unos intervalos históricos determinados, aunque borrosos. No basta que algo haya tenido lugar en esta circunscripción geográfica para que pueda ser denominado español, salvo por denominación extrínseca. Los hombres de Atapuerca no son «españoles», en la acepción segunda y tercera, como tampoco, menos aún, cabría decir son burgaleses. Tampoco son «españoles» los pintores de Altamira, ni las gentes que construyeron las casas circulares de Santa Tecla (fueran o no celtas). Por ello, es conveniente utilizar aquí el término «Península Ibérica», como suele hacerse, cuando se quiere subrayar el aspecto geográfico estricto y restringir el adjetivo «español», incluso en su acepción geográfica, a los intervalos históricos en los cuales la «geografía»

haya servido de asiento a una «Sociedad española» ya constituida, es decir, a lo «español» en la acepción segunda, la sociológica; dicho de otro modo, cuando la «geología» haya experimentado las modificaciones pertinentes para convertirse en «paisaje» característico de esa sociedad. Sólo entonces, cuando pueda decirse que la sociedad peninsular moldeó un «paisaje» que, a su vez, contribuyó a conformar la sociedad peninsular, tendrá pleno sentido hablar de «geografía española».

«Español», en su acepción histórico-sociológica es predicado que debe ir referido a una sociedad o a diferentes sociedades entrelazadas de algún modo en una «Sociedad española». Ahora bien, la variedad de opiniones acerca de los límites históricos en los cuales puede ser circunscrita esta sociedad, susceptible de recibir internamente el predicado «español», es tan grande que sólo me queda en esta ocasión declarar la mía propia. El criterio principal en el que se fundamenta la opinión que vamos a exponer es este: que el concepto de una sociedad española, en su sentido más general (es decir, prescindiendo de sus determinaciones políticas e incluso lingüísticas, en alguna medida) es un «concepto de escala» paralelo a conceptos tales como «Sociedad francesa» o como «sociedad italiana». Admitir este paralelismo implica reconocernos situados en unas coordenadas históricas en función de las cuales pueda conservar algún sentido preciso la delimitación de esa «sociedad española» respecto de sus congéneres de escala.

Ahora bien, tales coordenadas, que se dibujan ya muy claras a partir de los siglos XIII en adelante (el adjetivo «español», como designativo de hombres pertenecientes a una sociedad diferenciada, aparece hacia el siglo XII) y llegan a nuestros días, se desdibujan a medida que regresamos en la línea del curso histórico. Se mantienen en tanto podemos identificar formalmente a las sociedades precursoras inmediatas, pero desaparecen cuando los criterios de identificación se hacen excesivamente heterogéneos. Así, no cabe hablar de una sociedad española en épocas prerromanas. Ni siquiera en la época romana, cuando *Hispania* se dibujó como una circunscripción administrativa de la República o del Imperio (una diócesis, en la época de Diocleciano), cabría hablar de «sociedad española», porque los *hispani* se relacionaban entre sí, ante todo, a través de Roma, como colonias o ulteriormente como ciudades romanas. Según esto, desde el punto de vista sociológico, ni Séneca ni Trajano podrían llamarse españoles, sino romanos.

¿Cabría tomar como línea divisoria a la monarquía visigoda? ¿Son ya

españoles los hispanorromanos o los godos unificados bajo la corona de Leovigildo? Son, indudablemente, protoespañoles, a la manera como los hombres de Neanderthal son protohombres y los españoles se han modelado en gran medida a partir de ellos. Pero todavía no son españoles a la escala histórica presupuesta, porque aún no se han dibujado las coordenadas en las cuales habrá de definirse la sociedad española, a saber, las coordenadas cuyos ejes pasan principalmente por las sociedades europeas y las sociedades islámicas. Desde este punto de vista tampoco el pensamiento de San Isidoro, por ejemplo, podrá considerarse como un momento del pensamiento español, y esto dicho sin perjuicio del reconocimiento de la enorme influencia que a San Isidoro le corresponde en la composición del pensamiento español propiamente dicho.

Una nueva situación histórica y social se configura cuando, a raíz de la invasión musulmana, la monarquía visigoda queda fracturada y cuando los reinos sucesores se organizan en un mapa histórico diferente que los define tanto frente al imperio europeo (el de Carlomagno, o el de Otón) como frente al imperio islámico, y ello sin perjuicio de sus alianzas coyunturales. Hablaremos de una sociedad española «embrionaria», sin duda, a partir del siglo VIII. Una sociedad cuya evolución constante, no permite sin embargo subestimar la identidad de su situación.

«Español», en su acepción lingüística oficial, se refiere al idioma común que, tras un largo proceso histórico, hablan los miembros de esa sociedad que hemos llamado española. Pero puesto que en esta sociedad también se hablan idiomas «regionales», como el gallego, el vasco, el catalán o el valenciano, y teniendo en cuenta que Galicia, País Vasco, Cataluña o Valencia son regiones o nacionalidades de la misma escala que Castilla-León, ¿por qué no suprimir esta acepción del adjetivo «español» y llamar castellano al español? La respuesta me parece evidente: porque ello distorsionaría el sistema de relaciones realmente existentes entre las diferentes sociedades que hablan hoy este idioma, incluyendo las sociedades americanas o africanas.

En efecto: «castellano», referido al idioma, y esto se olvida con frecuencia, es ante todo un concepto histórico y no un concepto geográfico o político-administrativo. «Castellano» no es el idioma que «hoy» se habla en Castilla, como podría hablarse en la época de Gonzalo de Berceo; precisamente porque ese castellano, fuera o no una coiné, desbordó los límites de la Castilla histórica, y comenzó a constituirse en idioma nativo, y aun con características locales propias respecto de otras muchas circunscripciones de la sociedad española y,

más tarde, de otras sociedades americanas, africanas o asiáticas. Por ello fue preciso desvincularlo de su origen, y al «español» no lo debiéramos llamar «castellano» de la misma manera a como al idioma italiano tampoco hoy se le denomina «toscano». Un idioma que, como el castellano, ha desbordado los límites de su territorio originario (si es que lo tuvo definidamente alguna vez), puede llegar a ser tan propio de quienes lo han asimilado como pudiera haberlo sido de sus primeros hablantes, y la circunstancia de haber nacido en Castilla o en La Rioja no confiere ningún privilegio, ni «título de propiedad», en lo que al idioma se refiere, a los castellanos o a los riojanos. El español que se habla en Extremadura, o en Andalucía, o en Galicia, y luego en Cuba o en México, podrá ser tan genuino, dentro de sus modulaciones propias, como el español que llegue a hablarse en Castilla, una vez que haya experimentado las modulaciones correspondientes. En efecto, en Castilla seguirá hablándose el «castellano», pero como en Andalucía se habla el «andaluz» o en Cuba el «cubano». Todas estas modalidades son modulaciones del «español», y si se mantuviese para todas ellas la denominación de «castellano» quedaría sin nombre propio el español de la Castilla actual, salvo que ésta pretendiese mantener una hegemonía canónica, absurda en un idioma ínter-nacional. Porque tan genuino es el español de Castilla, como el de Andalucía o el de Cuba, tan genuino como hombre es el hombre blanco, como el negro o el amarillo, aunque todos procedan de una raza precursora que acaso se aproximase más a alguna de las razas actuales que a otras. Quienes insisten en llamar castellano al español parecen empeñados en no querer reconocer la evolución de lo que fue un idioma local, una «especie generadora», en un idioma internacional, en un «género», olvidando, al encastillarse en el pretérito, que en la evolución de los idiomas, como en la de las especies biológicas, las nuevas especies pueden seguir siendo tan genuinas como las especies generadoras, y que las nuevas modulaciones no constituyen necesariamente una de-generación de la especie originaría, sino acaso una regeneración del género que se está formando precisamente en ese proceso de «especiación».

Según esto, cuando aplicamos, y con toda propiedad, el predicado español a los idiomas regionales tales como el gallego, el catalán, el valenciano o el vasco, lo estaremos haciendo tomando «español» en su acepción segunda, la que tiene como referencia a la sociedad española. El idioma gallego es, desde luego, un idioma español, ante todo en su acepción primera, en el mismo sentido en que son también españolas las «rías gallegas».

Se trata ahora de confrontar los sentidos y las consecuencias que se

derivan de la aplicación al «pensamiento» funcional o público de las diversas acepciones del adjetivo «español», aunque solamente la segunda y la tercera son pertinentes al caso.

Pero la aplicación abstracta o rígida de las diversas acepciones, utilizadas por separado, conduce a consecuencias incompatibles entre sí, y no siempre ajustables al concepto estricto de un pensamiento funcional, tal como lo venimos entendiendo. En efecto, si mantenemos como criterio ineludible de un pensamiento público su vinculación a la sociedad (a los marcos sociales) en los cuales funciona el pensamiento, es evidente que, en todo caso, el pensamiento español tendrá siempre que contar con la referencia a la sociedad española. Pero esta no es inmutable históricamente. Y así, en nuestros días, la expresión «pensamiento español» tendrá que dejar fuera de su extensión al pensamiento de los países americanos, aunque se exprese en español (en su sentido lingüístico) y tendrá que incluir desde luego al pensamiento gallego, catalán, valenciano o vasco aunque vengan expresados en idiomas distintos del español. Por consiguiente, también será pensamiento español el que figura en las obras de los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII aunque estén escritas en latín.

En cambio, si se toma la acepción tercera del término «español», la lingüística, habrá que excluir de la extensión del pensamiento español no sólo al pensamiento gallego, catalán o valenciano, expresado en sus idiomas respectivos, sino que también habrá que excluir a los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, entre otros, que escribieron en latín.

Estas dos opciones son incompatibles, y no cabe decidirse por ninguna de ellas por razones «de principio». Lo que, por otra parte, hay que reconocer, tiene que ser así, cuando se advierte que estamos ante situaciones históricas y no ante taxonomías abstractas y ahistóricas. Las sociedades americanas podrán considerarse españolas, en su sentido histórico social y lingüístico, durante los siglos XVI, XVII y XVIII; todavía en la constitución de 1812, tanto quienes viven en la península como en ultramar son considerados como ciudadanos de la nación española. Sin embargo, a medida en que fue teniendo lugar la emancipación de las provincias americanas, con la diferenciación consiguiente de sus sociedades, la «Sociedad española» fue circunscribiéndose al territorio peninsular y al de las islas adyacentes. Ya no será posible hablar de pensamiento español, aunque esté escrito en español, refiriéndose al México de Juárez o a la Venezuela de Simón Bolívar.

¿Cabría concluir de ahí que, por tanto, es necesario prescindir de la acepción tercera y utilizar únicamente la segunda en el momento de determinar el «pensamiento» social como «pensamiento español»? No, porque esta conclusión volvería a ser abstracta, ahistórica, meramente convencional, y, por tanto, pasaría por alto la vinculación interna que hemos establecido entre el pensamiento público y el lenguaje en el que se despliega, en tanto este lenguaje está dado en función del *marco* y del *campo* del pensamiento correspondiente.

Es en función de estos principios constitutivos de la idea de «pensamiento», en el sentido definido, como se hace preciso reclasificar, del modo más enérgico, los lenguajes según criterios que no se reduzcan a los que suelen ser usados en los atlas de geografía lingüística.

Dos criterios, relativamente independientes, disociables, aunque inseparables, habrá que tener presentes en función de las mismas sociedades concretas, localizadas por tanto en unas áreas geográficas o territorios determinados:

Según un primer criterio, eminentemente sinalógico, los idiomas se clasificarán en:

I. Universales o comunes a las partes integrantes de la sociedad de referencia, y en

II. Particulares o propios de las partes integrantes de esa sociedad.

Según un segundo criterio, eminentemente isológico, los idiomas se clasificarán en:

A. Genéricos (a un conjunto de sociedades dadas), y

B. Específicos (respecto de una sociedad de referencia).

Ambos criterios pueden cruzarse, como se representa en la siguiente tabla:

Primer Criterio	A Genérico	B Específico

Segundo Criterio

I Común (Universal)	Español Latín	Ø
II Particular	Ø	Gallego, Catalán, Vasco, Valenciano, etc.

En el caso del pensamiento español, entendido como un proceso histórico, podemos afirmar que la condición de *común*. (I según el primer criterio) estuvo determinada por la condición de *genérico* (A según el segundo criterio) y, en parte también, recíprocamente.

Y que, consecuentemente, la condición de particular (II) está en estrecha conexión con la condición de específico (B) o, si se prefiere, recíprocamente.

Según esto, para el caso del pensamiento español, habrá que considerar, desde el primer criterio, como idiomas comunes de los españoles a lo largo de su historia, tanto al español como al latín. En efecto, el español y el latín han sido en el curso de los tiempos, los idiomas comunes (universales) a todos los españoles, es decir, idiomas cuyo *marco* es la propia sociedad española: el primero como idioma popular (Román paladino) y efectivo, el segundo (el latín) como idioma de élite, selectivo. Pero, aunque selectivo, común a todos los españoles, a todas sus partes integrantes, en tanto que desde cualquier parte de la sociedad española, gallegos o catalanes, plebeyos o aristócratas, clérigos o civiles, podían hablar también o escribir en latín. Y, desde luego, el *campo* de estos idiomas comunes era genérico y no específico de la sociedad española. Nos parece evidente que la condición de «genérico» contribuyó, si no determinó, la condición «común» de estos idiomas.

En cambio los idiomas particulares (el gallego, el vasco, el catalán o el valenciano) han sido también idiomas específicos de esas sociedades o «nacionalidades»; jamás fueron idiomas genéricos a otras sociedades, jamás fueron, como el español o el latín, idiomas internacionales.

Dicho de otro modo, los cuadros IIA y IB son cuadros prácticamente

vacíos, al menos para el pensamiento español histórico. No decimos que no puedan llenarse algún día. Decimos que hoy por hoy sólo son futuribles, y es desde este punto de vista desde donde podemos denominar al pensamiento español que transcurre a través del marco IA, como el pensamiento español efectivo o real; mientras que el pensamiento español que transcurre por el marco IIB será, hoy por hoy, sólo un «pensamiento virtual».

Si, por último, y desde la única perspectiva posible que cabe aquí utilizar, que es la histórica, examinamos combinadamente, desde los criterios lingüísticos y sociales, la realidad efectiva, es decir, el pensamiento español realmente existente desde un punto de vista histórico, obtenemos como resultado el siguiente: que el pensamiento español, en su sentido sociológico y funcional, expresado en idiomas particulares y específicos, ha sido mucho más débil, por no decir inexistente, a lo largo del curso histórico que el pensamiento español expresado en idiomas genéricos y comunes. No es, por tanto, que no haya existido pensamiento gallego o pensamiento vasco o pensamiento catalán; lo que ocurre es que este pensamiento ha utilizado como marco el idioma español o el latín, es decir, por tanto, los idiomas comunes de la sociedad española.

Así, las figuras más representativas del pensamiento gallego (a través de pensadores como Gómez Pereira, suponemos, Francisco Sánchez, Benito Feijoo, Ramón de la Sagra o Amor Ruibal) han escrito en latín o en español. La hermosa lengua gallega fue utilizada históricamente para la música o para la poesía (incluso por castellanos) pero no para el «pensamiento» E incluso lo mejor de esta poesía en gallego que hoy conservamos, como son las *Cantigas de Santa María*, no representarían tanto el espíritu gallego (si creemos a Xose María Dombarro Paz) cuanto el espíritu de la aristocracia feudal dominante en el Reino de Castilla.

Y si nos atenemos a los pensadores más reconocidos del país vasco, Unamuno o Zubiri, también hay que subrayar que ellos escribieron en español y no en euskera. En cuanto a la corona de Aragón-Cataluña, la situación es algo diferente. Raimundo Lulio o Eiximenis escriben en mallorquín o en valenciano; sin embargo Raimundo de Sabunde, o Luis Vives escriben en latín; y Jaime Balmes o Eugenio d'Ors escriben en español.

Capítulo II
España no es originariamente una nación

Necesidad de disociar la Idea de España de la Idea de Nación española

El sentido de la tesis cuyo enunciado figura como rótulo de este capítulo sólo puede aclararse precisando contra quién ella va dirigida; sólo en este contexto polémico puede medirse, y aun de un modo aproximado, su alcance. ¿Contra quién va dirigida la tesis titular?

Principalmente contra todos aquellos que defiendan que España se *constituyó* originariamente como una nación, añadiendo, a veces acaso, que España fue la primera en constituirse entre las «naciones canónicas» europeas: Alemania, Italia, Inglaterra, Francia...Y que, por tanto, la Historia de España es la Historia de una nación, es una Historia nacional. Porque la tesis que identifica a España con la nación española equivale, en el plano de la «estructura», al intento de «encerrar» a España en los límites propios de la categoría «nación» (en su sentido histórico-político, canónico), es decir, a pensar la identidad de España a través de su condición de *elemento*, y de un elemento más (aunque fuese el primero en el tiempo), de la *clase* de las «naciones políticas modernas».

Implica también, en el plano de la génesis histórica, la afirmación de que sólo sería posible hablar propiamente de España, en cuanto sociedad histórico-política «realmente existente», a partir del siglo XVIII o, a lo sumo, a final del siglo XVII, que es cuando se habrían configurado en la forma moderna de los Estados nacionales (frente a los Estados feudales) las sociedades políticas que comenzarán a ser reconocidas como «naciones» a través, precisamente, de un nuevo concepto de nación, el concepto político de nación, en el sentido *canónico* de este término.

La tesis titular no niega, por tanto, en absoluto que España se haya constituido como nación, en un momento dado de su historia, ni niega, por tanto, que España sea hoy una nación. Lo que niega es que España no existiera antes de un proceso de constitución por el que hubiera comenzado a ajustarse a ese modelo político y que sólo pudiera seguir existiendo, una vez constituida como nación, en su condición de tal. Por consiguiente, habría que concluir que la identidad (esencia o estructura) de España no se «agota» en su condición de nación. La Historia de España será, según esto, antes que la Historia de una nación, la Historia de una sociedad, cuya unidad política (que no es la forma exclusiva de su unidad) tiene que ver más con la Idea de Imperio, que con la Idea de Reino, o de «conglomerado de Reinos», o de federación o de confederación de Reinos o de Estados. En cualquier caso, España no es esencialmente una nación que se agotase en su condición de tal, lo que tampoco significa que su determinación como nación (expresada formalmente en las Constituciones de 1812, 1845, 1876, 1931, 1978, entre otras) sea una determinación postiza («superestructural»), gratuita o ideológica, una maniobra de «centralismo borbónico» y de las capas burguesas que lo impulsaron, contra las aspiraciones de la periferia peninsular, que habría alcanzado. su más plena expresión, a través de las Cortes de 1812, en el llamado «trienio liberal» del reinado de Fernando V1I.

¿Qué conexión establecer, entonces, entre España y su condición de nación' Para utilizar, a falta de otras, alguna categoría de conexión (de identificación) aproximada -porque alguna es necesario utilizar- acudimos al cuarto predicable de la identidad que registró Porfirio en su *Isagogé*, a saber, el predicable conocido como *propio* (si bien en su sentido lato: un accidente que, aun no siendo parte de la esencia, deriva internamente de la esencia, incluso cuando se refiere a partes que no sean exclusivas de ella). De este modo, podríamos reformular así nuestra tesis: «España no es esencialmente ni originariamente una nación; pero su condición de nación la adquiere como una determinación histórica propia».

Por consiguiente, será necesario explicar históricamente las causas por las cuales una España que se supone ya preexistente, como sociedad política, se constituyó (y no sólo en el plano de la constitución legal, una constitución de «segundo grado», sino en el plano de la constitución efectiva, una constitución de «primer grado», que corresponde al término *systasis* de la doctrina estoica) como nación histórica (canónica). España, como nación, tiene, sin duda, un origen, sólo que en este origen (tal es nuestra tesis) está España previamente

ciada, como una realidad histórico-política. Y esto significa que lo que precede a España como nación no es, por ejemplo, un supuesto conjunto de naciones políticamente constituidas en la época medieval, en la época visigótica, en la época romana, o incluso en la época prerromana (aun cuando las ideologías más radicales de los partidos políticos defensores hoy día de las llamadas «nacionalidades históricas» suelen retrotraerlas, a pesar de su denominación, más atrás de la historia, a la prehistoria: a las tribus o a las gentilidades prerromanas; a los celtas de Breogán -un personaje mítico-, a los vascones, a los layetanos, a los cántabros...). Pero semejante hipótesis exigiría, en primer lugar, retrotraer la categoría historiográfica o politológica de «nación» mucho antes de la época moderna (un anacronismo inaceptable, salvo en el terreno puramente lírico, si no se quieren confundir vergonzosamente las dos acepciones fundamentales del término nación de las que enseguida hablaremos, a saber, la *nación étnica* y la *nación política*); en segundo lugar, induciría a presentar a la «nación española», en sentido moderno, como una nación constituida en función de supuestas naciones políticas que, a su vez, habría que considerar como previamente constituidas (interpretando, por tanto, como naciones, en sentido político, a los Condados, Principados o Reinos medievales, tales como Galicia, Asturias, León, Castilla, Navarra, Valencia, etc.), ya fuera como resultado de un proceso de reabsorción de las naciones pre-españolas, en la nación hegemónica (el Reino de Castilla, según opinión muy generalizada: «Castilla hizo a España»), ya fuera como un proceso de constitución de una nueva «categoría» denominada, por los más armonistas, como «nación de naciones» (un término tan absurdo en política, como veremos, como pueda serlo, en geometría, el término «Círculo de círculos», que sólo deja de ser absurdo en el límite dialéctico en el que los círculos alcanzasen un radio cero, es decir, se convirtiesen en puntos inextensos) y, por los menos armonistas, como «cárcel de naciones» (utilizando un concepto que Marx aplicó a la Rusia de los zares).

Intentamos, en resolución, probar la necesidad de *disociar* conceptualmente la Idea de España (en cuanto a su esencia o estructura) de la Idea moderna de Nación, aun reconociendo que estas Ideas son *inseparables* en momentos determinados del proceso histórico. No será necesario, en cambio, encarecer la importancia de estas distinciones en momentos en los cuales, a los veinte años de aprobada la Constitución de 1978, se habla de una reforma orientada al reconocimiento de las «nacionalidades históricas» (o prehistóricas) como naciones políticas, y, consecuentemente, como Estados soberanos; en momentos en los que se niega (por ejemplo, por los presidentes de los partidos nacionalistas correspondientes, el señor Arzallus, el señor Jordi Pujol) que

España sea una nación, y se exalta el significado progresista de las supuestas nacionalidades periféricas (en Cataluña, en el País Vasco, en Galicia), descalificando el «nacionalismo español» como mero residuo del franquismo y aun de su «Frente de Juventudes». Los llamados nacionalistas, al negar que incluso el resto de la España que queda, apartada las nacionalidades históricas, sea una nación («es sólo un conglomerado de naciones con algún sentimiento común, derivado de su pertenencia histórica a un Estado más o menos opresor»), proponen, en el mejor caso, una federación o una confederación de naciones o pueblos peninsulares; y en el peor, una simple desmembración o balcanización de la Península y de sus islas adyacentes, a partir de la cual las «naciones históricas», encerradas en esta «cárcel de naciones» que habría sido España, pudieran, al fin, alcanzar su libertad, o, como se llega a decir por alguien, su «liberación nacional».

Se trata, sencillamente, por nuestra parte, de sacar a la Idea de España, en el contexto de los debates de la Constitución de 1978, del tablero en el que los nacionalistas periféricos (y, por cierto, también buena parte de los que se consideran afectos a la izquierda más genuina y fundamentalista) la encierran de hecho, a saber, el tablero de las nacionalidades, y entre ellas la llamada «nacionalidad española». Proyectado (o reducido) el problema de España a planteamientos dados en semejante tablero, acaso nos viéramos condenados a tener que «elegir» entre disyuntivas tales como la siguiente: «España es una nación» (no siéndolo Cataluña, País Vasco, Galicia, etc.), o bien «España no es una nación» (o lo es sólo en un sentido ideológico o postizo), porque sólo podrían llamarse naciones a entidades tales como Cataluña, Euskalerría o Galicia; o dicho de otro modo, considerando legítimo y progresista, y aun de izquierda democrática, hablar de «nacionalismo catalán» o de «nacionalismo vasco» y, en cambio, ilegítimo, reaccionario o de derecha democrática, hablar de «nacionalismo español». Incluso apelando, en último extremo, a fórmulas disyuntivas tales como «España es una nación de naciones».

Pero si España, en su identidad característica, se constituye al margen del tablero nacionalista, quedaremos librados de la tarea de elegir entre estas disyuntivas, que podrán empezar a entenderse como disyuntivas capciosas. En cambio, quedaremos obligados a explicar por qué España pudo existir previamente a su constitución como nación.

El concepto de nación no es unívoco: hay cuatro conceptos diferentes de nación que, sin embargo, están concatenados

La clave de la cuestión que tenemos planteada, la ponemos en el hecho de que el término *nación* no corresponde a un concepto unívoco, pero sin que ello signifique que es un término equívoco. Se trata, más bien, de un concepto análogo de tipo funcional; más precisamente, de un genérico funcional análogo con tres acepciones principales (en realidad tres conceptos) que denominaremos *nación biológica, nación étnica y nación política*, a las cuales habría que agregar una cuarta acepción, secundaria, la de la *nación fraccionaria*. Añadiremos que, entre estas acepciones o conceptos, media, sobre todo, una analogía de atribución (o de proporción simple), antes que una analogía de proporcionalidad (o de proporción compuesta). Es decir, no estaríamos, por tanto, ante acepciones mutuamente independientes, sino ante acepciones concatenadas, según una dialéctica *sui generis* que será preciso dilucidar. (En atención al lector que carezca de formación escolástica recordaremos que el ejemplo «canónico» que la filosofía tradicional ofrecía de los análogos de atribución era el término «Sano», cuando se aplica no sólo a un organismo, sino también al clima - «clima sano»-, al alimento - «alimento sano»-, al color - «color sano»-, o a la orina - «orina sana»-. Cada aplicación daría lugar a un modo o acepción muy distinta del término de referencia; en rigor, serían conceptos distintos aquellos que son designados por el mismo término «sano», pero no por ello necesariamente arbitrarios o desconectados entre sí; todas sus acepciones podrían constituir un sistema o entretejimiento de conceptos distintos, una totalidad que solía concebirse como «totalidad centrada» en torno a un «primer analogado», en este caso, el organismo viviente; las otras acepciones mantendrían una relación con el primer analogado, fuera a título de causa -el clima o el alimento, como causa de la salud-, o de efecto -el color o la orina sana como efecto de la salud del organismo-; pero también podría entenderse el sistema como una «totalidad no centrada», si las diversas acepciones vinculadas por la analogía de atribución mantenían entre sí algún tipo de reciprocidad o de circularidad; en los casos en los cuales un sistema de acepciones de un término, vinculadas por analogía de atribución, no fuera centrado, es decir, en los casos en los que no pudiera constatarse en la estructura global un primer analogado, sino que más bien hubiera que constatar un «primer analogado flotante», sería preciso determinar al menos un referencial, a través del cual los conceptos pudieran llegar a concatenarse.)

Univocismo de la Idea de Nación de Stalin

Además, afirmamos que la Idea moderna de Nación, la *nación política*, sólo ha podido aparecer en un momento histórico determinado de la época

moderna, a saber, el momento de la lucha de los pueblos (estratificados en diversas clases sociales) contra el Antiguo Régimen. Una Idea de Nación política que fue configurándose en estrecha interacción con otras Ideas, principalmente la Idea moderna de *Estado* y la Idea moderna de *Cultura*.[(nota 7)]

Unas Ideas, por tanto, que (puesto que las Ideas no son creaciones *ex nihilo*, ni siquiera por obra y gracia de la fantasía mitopoyética de los políticos) habrán tenido que con-formarse a partir de materiales previos; materiales que incluyen a otras Ideas o Conceptos antecedentes, y entre ellos, los conceptos de nación ahistórica y apolítica, de nación como Idea biológica y etnológica, o el concepto de nación étnica. Y si esto es así, el proceso de constitución de esta Idea política de Nación requerirá echar mano de los métodos críticos más característicos de la filosofía tradicional. Al decir esto, no pretendemos tanto reivindicar una «tradición gremial» cuanto, principalmente, introducir un motivo crítico contra el proceder de muchos políticos o historiadores que «ingenuamente» tratan de definir a la «nación» como si fuese un concepto unívoco, taxonómico-burocrático, técnico o intemporal, por acumulación ad hoc de notas consideradas esenciales o propias, al modo como proceden tantos manuales de derecho político, o como procedió el propio Stalin en su célebre escrito (muy influido, aunque fuera «a la contra», por O. Bauer) *El marxismo y la cuestión nacional*. En efecto, Stalin habría advertido la importancia que habían alcanzado en el concepto de nación de O. Bauer (que venía a ser el mismo concepto que mantenía Pringar y que el que había sido adoptado por la Socialdemocracia austriaca en el Congreso de Brünn de 1899) los contenidos culturales y psicológicos y, reconociendo esta importancia, habría intentado reintegrar tales contenidos en un concepto nación que pudiera ser ajustado al materialismo histórico, en general, y en particular, a las perspectivas del comunismo ruso en los años inmediatamente anteriores a la Revolución de Octubre. Porque Stalin veía en la concepción de O. Bauer un giro espiritualista y metafísico que entrañaba un gran peligro para la organización partidista del «internacionalismo proletario». Stalin quería denunciar cómo, al desligar la «nación-cultural» (de Bauer) de sus componentes territoriales y económicos, al mismo tiempo que se la proclamaba como «Comunidad de destino» (cultural, espiritual) se propiciaba el proceso de división de la clase obrera en fracciones nacionalistas-culturales y de los partidos socialistas supranacionales en partidos nacionalistas-culturales; y esto, tanto en el Imperio Austrohúngaro (checos, serbios...), como también en Rusia, Polonia o en Lituania, países en los que el *Bund* o Unión General de los Obreros Judíos, se estaba extendiendo (a pesar de lo cual Bauer, siendo él mismo judío, que creía en general en los nacionalismos culturales, no creía, en

particular, que los judíos pudieran constituirse como nación en los tiempos del capitalismo avanzado). Stalin «acusa» a Bauer de presentar la sociedad socialista bajo la forma «de un cuadro abigarrado de uniones de personas [de la misma nación, aunque estuvieran dispersas en territorios distintos]... lo que constituye un tímido intento de suplantar la concepción de Marx y del socialismo por la concepción, reformada, de Bakunin». Stalin ve en el concepto de nación-cultural un concepto de la misma escala en la que se conforman los conceptos de *tribu* o de *raza* (la escala de lo que nosotros llamaremos *nación étnica*), por tanto, un concepto que por sí mismo, y en positivo, carecería de significado político, pero que en la práctica y «en negativo», podría contribuir a dañar gravemente los *planes y programas* organizativos comunistas, a saber, en el momento en el que el principio de la «autonomía de la nación cultural» comenzase a deslizarse hacia el «principio de la autodeterminación de los pueblos», principio que conducirá al fraccionamiento internacionalismo proletario. Pero las críticas de Stalin a O. Bauer no significan que él dejase de reconocería necesidad de utilizar un concepto de nación en el que estuviesen representados los «contenidos culturales y psicológicos»; de lo que se trataba era de vincularlos a otros contenidos capaces de dar cuenta del lugar que corresponde a la nación en los *planes y programas* de un movimiento político que asume una filosofía de la Historia Universal basada en el supuesto de la unidad del «Género Humano» llevada a la práctica en la Sociedad comunista. Ya en 1904 decía Stalin: «el partido me ha demostrado claramente que los llamados «intereses nacionales» y las «reivindicaciones nacionales» no tienen *por sí solas* ningún valor especial y que estos «intereses» y estas «reivindicaciones» [por ejemplo, los de la aristocracia georgiana, tras la integración de Georgia en el Imperio zarista y, después, los de su burguesía nacionalista] sólo merecen atención por cuanto impulsan o pueden impulsar adelante [canalizados por un partido que englobe a las diversas naciones y no por partidos nacionalistas culturales autónomos, aunque estén federados] la conciencia de clase del proletariado, su desarrollo de clase». Es desde esta perspectiva filosófica implícita desde donde habría que situarse para analizar el concepto de nación que Stalin propone (*El marxismo y la cuestión nacional*, 1913) como «contrafigura» del concepto de nación-cultural de Bauer. Su concepto no quiere ser «étnico», pero tampoco, al parecer, quiere ser formalmente político, y aquí reside la dificultad principal que la propuesta de Stalin suscita. Desde luego (suponemos), el concepto de nación que Stalin nos ofrece está construido desde una plataforma política, sólo que ella está implícita y además llevada en ocasiones a su grado límite, en el que la política deja de serlo en el momento de la extinción del Estado. En principio, esta plataforma será la «plataforma sin parámetros» de una sociedad socialista universal, en la

que el Estado se hubiera extinguido, pero sin que esta extinción significase el desvanecimiento de las «diferencias nacionales» que pudieran mantenerse en los diversos territorios o áreas de la Tierra (y que Bakunin había considerado desde su propia perspectiva). Más tarde, en las décadas siguientes en las que Stalin tuvo en sus manos el control de la Unión Soviética, la «plataforma» se explicitará con los «parámetros» de esta Unión, centrada en torno a Rusia, como núcleo de un Imperio, en el sentido filosófico del término que expondremos más abajo, por cuanto este Imperio no será concebido como un «Imperio depredador» (ni siquiera se admitirá el nombre de «Imperio»), sino como una empresa, desarrollada desde el Estado Soviético, capaz de regenerar las «auténticas naciones» de su ámbito, de resucitar sus culturas, sus idiomas nacionales (dándoles incluso muchas veces la posibilidad del lenguaje escrito) y de mantener su existencia como Repúblicas, regiones o naciones autónomas (económicamente viables), pero en el contexto de la Unión Soviética como «patria del socialismo». Es desde esta «plataforma», y sólo desde ella, como a nuestro juicio puede entenderse la concepción unívoca que Stalin se forjó de la nación: «una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología manifestada en la comunidad cultura». Una definición construida por acumulación de cinco o seis rasgos distintivos (o constitutivos) pero cuyo nexo interno sería ininteligible si perdiésemos de vista la plataforma política «oblicua» (que Stalin no explicita) desde la cual estos cinco o seis rasgos se enumeran (¿cómo sería posible una vida económica sostenible en nuestro siglo, al margen del Estado central planificador?). Stalin estaba considerando la «cuestión nacional» desde la perspectiva de un proyecto político que se enfrentaba con el Estado multinacional de los zares (y no en confrontación con las naciones-Estado propias del mundo del capitalismo victorioso), y después, desde la perspectiva de la Unión Soviética, que nosotros estamos viendo como un Imperio en su sentido filosófico. La Unión Soviética, la sociedad socialista, viene a decir Stalin, protegerá y alentará a las naciones pero siempre que los *planes y programas* comunes (y entre estos planes figura la lengua rusa como idioma común de la Unión) aseguren la integración económica y política de estas naciones «cuasi-políticas» en el Estado socialista. Pero cuando abandonamos la plataforma estalinista el concepto unívoco de nación que Stalin propuso como obtenido de una «lectura directa» de los hechos, resulta ininteligible, pese a su aparente claridad taxonómica (que únicamente la alcanza en el marco de la «plataforma»): la nación que define Stalin no es en sí misma, ni una nación étnica, ni una nación política, ni, menos aún, una nación fraccionaria. Y no es nación política en sí misma porque su condición de tal (incluyendo las

condiciones de posibilidad económica) sólo la recibe desde el Estado soviético; pero es imposible que un Estado incluya en sí mismo a otros Estados, es decir, que las naciones estalinianas sean Estados por sí mismos (salvo nominalmente). Por ello, esas naciones, que sólo son posibles en el seno de la Unión Soviética, cuando quieran ser naciones políticas por sí mismas (es decir, naciones-Estados), la Unión Soviética tendrá que desintegrarse, como se desintegró de hecho. El concepto de nación de Stalin encerraba, por tanto, la misma contradicción que asedió, desde el principio, al proyecto de la URSS.

La Idea de Nación, y no sólo la nación, se desarrolla en un proceso histórico

Ahora bien: el término *nación* (según el análisis que a continuación ofrecemos) no designa, como ya hemos dicho, un concepto unívoco; es un análogo de atribución, y con esto subrayamos de nuevo que no estamos ante un concepto sino ante varios conceptos que, sin embargo, lejos de ser independientes, están internamente vinculados entre sí, a la manera como, por ejemplo, se vinculan internamente los diferentes conceptos o acepciones designados por el término «número»: número entero positivo, número entero negativo, número fraccionario, número racional, número imaginario, número real, número complejo. Por lo demás, como también hemos dicho, un «sistema de conceptos» vinculados por atribución analógica no tiene por qué entenderse siempre como un sistema lineal establecido en función de la proporción simple a un primer analogado fijo; hay análogos de atribución con primeros analogados flotantes, incluso según un modo circular (cuando sea posible tomar a cada concepto del sistema, según las circunstancias, como primer analogado de los demás). En cualquier caso, los cuatro conceptos (o acepciones) de nación que vamos a distinguir no tendrían por qué haberse formado independientemente, ni menos aun simultáneamente; pueden haberse formado sucesivamente, sin perjuicio de las posibles interacciones mutuas ulteriores.

La Idea de Nación, en efecto, es una Idea que se desarrolla históricamente y en la medida en que la Historia implica también a la Prehistoria. Y, por eso, la Idea de Nación sólo puede ser expuesta partiendo del análisis de los mecanismos de construcción «por ampliación interna». Ocurre, según esto, con la Idea de Nación (para seguir con el paralelo que acabamos de utilizar) como ocurre con el concepto de número. Es imposible exponer sintética o globalmente este concepto mediante una acumulación de características determinadas; es preciso comenzar por las diferentes acepciones, especies, o modos, tales como el concepto de

número natural, que se ampliará, posteriormente, al concepto de número fraccionario, racional, irracional, real, imaginario y complejo. De este modo, y aun cuando anteriormente a la constitución de número imaginario, actuase ya el concepto de número natural, éste no podrá, en absoluto, considerarse como una suerte de «número imaginario embrionario» o, menos aún, como una suerte de «embrión de número complejo». Tampoco la Idea moderna (o compleja, si se prefiere) de Nación podría considerarse como preformada, aunque fuese a escala pequeña o embrionaria, en el concepto etnológico (o antropológico) de nación, sencillamente porque tal idea etnológica pertenece a otro «orden de Ideas», presupone otro tipo de operaciones, y no tiene preformada la Idea compleja de Nación política.

En cualquier caso, el concepto de nación, en su acepción política, no se constituye en virtud de un desarrollo interno similar al que corresponde, por ejemplo, al concepto de número complejo, respecto del sistema de los números naturales. En este caso, en efecto, cabe decir que es el desarrollo de las contradicciones internas implícitas en cada campo de números («3-5,$\sqrt{-1}$») lo que impulsa a las ampliaciones del concepto hacia órdenes superiores, con preservación de las «leyes formales». Pero, en nuestro caso, no es a partir del desarrollo de determinadas «contradicciones internas» de las naciones biológicas o de las naciones étnicas, como se ha conformado la Idea moderna (o «compleja») de Nación. A este desarrollo han debido contribuir también motivos extrínsecos al «Orden de las naciones biológicas y étnicas», como pudieron serio el Estado moderno. Motivos externos a aquellos órdenes, no por ello aleatorios o indeterministas: el orden de las naciones étnicas forma parte, junto con otros órdenes, de procesos macrohistóricos determinados de más amplio radio; y, en cualquier caso, las «leyes formales» que pudieran presidir el orden de las naciones biológicas o étnicas, no se conserva formalmente en el orden de las naciones complejas; a lo sumo, se mantendrán algunos grados genéricos suyos, grados que, en ocasiones, habrá que interpretar, ya sea como *géneros anteriores*, ya sea como *géneros posteriores*.

Necesidad de tener en cuenta la naturaleza oblicua del concepto de nación

Distinguiremos (sin contar con la cuarta acepción secundaria) tres acepciones primarias de la Idea de Nación, las que venimos llamando *nación biológica, nación etnológica (o étnica) y nación política*. Pero la importancia de

estas distinciones no podría ser advertida a partir de la mera enumeración de estas acepciones por separado; no reside en su enumeración cuanto en la determinación cíe los procedimientos mediante los cuales ha podido tener lugar el paso de unas acepciones a las otras. Damos por supuesto que estas tres acepciones no son tres instancias (1, 2 y 3) inconexas; suponemos que la acepción 1 está en el origen de la 2 y ésta en el origen de la 3. Suponemos también que la Idea de Nación, como hemos dicho, no puede exponerse en general, como tampoco (insistimos) puede exponerse en general la Idea de Número. Por tanto, la acepción política del término nación (la acepción 3) no podría ser expuesta plenamente de modo inmediato, sino a través de la consideración de las acepciones 2 y 1. Otro tanto diremos de la acepción 4, respecto de la acepción 3.

Por descontado, los mecanismos de ampliación que valen para construir los sucesivos tipos o conceptos de número no son aplicables a nuestro caso. Es preciso tener en cuenta, desde luego, otros mecanismos de construcción. Sin embargo, a quien piense que el análisis de la construcción de la Idea de Nación que presentamos es demasiado prolijo y que deberíamos hacer lo posible para simplificarlo, cabría responder insistiendo en la analogía entre la Idea de «nación compleja» (política) y la Idea de «número complejo». No es posible exponer de inmediato el concepto de número complejo («no hay caminos reales en Geometría»): es preciso comenzar por el número natural. No es posible exponer de inmediato la Idea de nación política: es preciso comenzar por la nación biológica, seguir por la nación étnica para terminar, pasando por la nación política, con el concepto de «nación fraccionaria».

Más aún: es imprescindible llamar la atención sobre una distinción entre «dos mecanismos» o métodos de construcción de conceptos que denominamos «directos» y «oblicuos», respectivamente. Y es imprescindible porque el concepto de nación, en sus acepciones primarias (la biológica y la étnica), se conforma por mecanismos oblicuos o de refracción, y no por mecanismos directos, a pesar de una tendencia muy común o vulgar a presentar estas acepciones primarias como realizadas según un modo «directo». Subrayar la naturaleza oblicua de las acepciones biológicas y étnicas de nación equivale, por tanto, a levantar una crítica radical (desde su misma estructura lógica) a los conceptos *vulgares* de nación biológica y de nación étnica; conceptos que tienen como efecto principal el entremezclar, como si fueran conceptos del mismo formato lógico, los conceptos de nación biológica o de nación étnica juntamente con los conceptos corrientes utilizados por los antropólogos de clan o de tribu,

por ejemplo. Sin embargo, y al margen de otras diferencias, conceptos etnológicos tales como clan, tribu o gentilidad, son conceptos «directos» (por relación al material empírico o fenoménico que ellos organizan); pero el concepto de nación étnica es «Oblicuo» (o «refractado»), y esto sin perjuicio (lo que añade un motivo más para confusión) de que materialmente pueda darse la circunstancia de que sea un clan o una tribu, en un momento determinado, el que asuma, oblicuamente, el formato de una nación en sentido étnico. Aquí no cabe simplificar a costa de prescindir de estas «Sutilezas» (las que distinguen, por ejemplo, distintos formatos lógicos); porque simplificar es aquí tanto como confundir, es tanto como entregarse al oscurantismo más perezoso, ignorando la dialéctica que está actuando en el proceso de la construcción de los conceptos oblicuos o refractados, como es el caso de los conceptos de nación biológica y de nación étnica.

Por lo demás, puede exponerse de manera muy sencilla la distinción entre métodos o modos de conceptualización «directa» y métodos o modos de conceptualización «Oblicua». Supongamos que toda conceptuación tiene siempre lugar por referencia (mediante un nombre, expresado en contexto deíctico) a un material corpóreo-fenoménico dado, es decir, a un material que pueda ser nombrado deícticamente, o señalado con el dedo: «eso es la Luna», o bien «la Luna es esa masa amorfa que se adivina a través del ramaje de los árboles del bosque». Cuando nos aproximamos al material fenoménico «Centrándonos» directamente en torno a él (lo que no significa: desentendiéndonos de todo lo que no nos es visible en él) y tratamos de determinar la naturaleza de sus componentes (no sólo idiográficos, sino también específicos o genéricos), y de la composición de los mismo s; llevaremos a cabo una conceptualización directa, respecto de la referencia fenoménica. Diremos que «la Luna» se conceptúa como un «satélite natural de la Tierra». Pero no siempre es posible aproximarse a los fenómenos de este modo «directo»; acaso los mismos fenómenos de referencia no se nos presentan directamente, sino a través de otros, reflejados o refractados por la mediación de otros: es entonces cuando la conceptuación de los fenómenos se llevará a cabo (y tan «espontáneamente» como en el caso de las conceptuaciones directas) de un modo oblicuo. Ejemplos de este modo oblicuo de conceptuación los encontramos ya en lo que algunos (con B. Russell) llaman «conceptos egocéntricos»: «allí», «aquí», son conceptos, no sólo relacionales (como «mayor» o «menor») -los conceptos relacionales también pueden ser directos-, sino relativos al sujeto o ego que los utiliza; lo que significa que «allí» o «aquí», que son conceptos de lugar, no se presentan directamente, «centrados en sí

mismos», aun relacional (como ocurriría si «allí» fuera sustituido por la expresión «lugar situado a 45º de longitud, 30º de latitud y 20º altitud»), sino «oblicuamente», a través de una *plataforma* desde la que se conforman y que en este caso está constituida por el sujeto que habla. Ocurre, por tanto, como si el lugar así designado estuviese determinado desde esa «plataforma» y como refractado a su través, sin que, no obstante, «aquí» o «allí» dejen de ser conceptos objetivos. Ni siquiera son conceptos subjetuales: el sujeto queda fuera del lugar conceptuado, porque «allí» será presentado, precisamente, como lugar distinto del que ocupa el sujeto de referencia.

Ahora bien, aun cuando las conceptuaciones egocéntricas sean oblicuas (o refractad as), no todas las conceptuaciones oblicuas han de ser egocéntricas. La plataforma desde la cual conceptuamos, no tiene, en efecto, por qué ser siempre el sujeto que habla (sea un sujeto egocéntrico -«allí»-, sea en sujeto nosocéntrico -«forastero»-).También el escultor o el pintor, cuando se disponen a dar forma a sus obras, proceden por «conceptuación directa» (en torno a los materiales plásticos a los que van conformando); pero el compositor de una obra orquestal, para conformar su obra, necesariamente ha de proceder a través de la «partitura silenciosa», en la que sólo oblicuamente o por «refracción» le serán dados los sonidos de la orquesta. Los conceptos de «Senda» o de «travesía» que forman parte, pongamos por caso, del concepto «camino de Santiago» son, en principio, conceptos oblicuos, en la medida en la que las sendas o las travesías designadas ahí (en el terreno o en el mapa) lo son a *través* de la ciudad de Santiago de Compostela, que actúa como «plataforma»; y obviamente no es la ciudad de Santiago de Compostela algo que pueda considerarse incluido en el «camino de Santiago», porque, precisamente, la «Ciudad del Apóstol» ha de quedar excluida del concepto, o al menos considerada como el punto cero de ese mismo camino (el «camino de Santiago», que contiene sendas y travesías innumerables, sólo tiene sentido cuando, fuera de Santiago, nos acercamos a la ciudad como *terminus ad quem*, o nos alejamos de ella, como *terminus a quo* de retorno a nuestra casa: quienes habitan la ciudad de Santiago de Compostela no pueden, en cuanto habitantes de esa ciudad, considerarse como «peregrinos»).

Conceptos etnológicos tales como el de clan, tribu o gentilidad, son conceptos de formato «directo». Cuando César, en la *Guerra de las Galias*, delimita (conceptualiza) a los heduos, a los helvecios, a los celtas, etc., lo hace según el modo directo: procede como si estuviera viéndolos directamente, diferenciándolos y distinguiéndolos unos de otros, ya fuera como pueblos que ocupan territorios definidos, o como pueblos que se desplazan a través de tales

territorios. Es el modo como proceden en general los etnógrafos (por ejemplo, el modo como procede Prichard en sus análisis sobre los shilock del bajo Nilo). Decimos los «etnógrafos», más que los etnólogos o los antropólogos, porque éstos utilizan con frecuencia conceptuaciones oblicuas o refractadas (el concepto de «salvaje», como el concepto de «bárbaro» de los antropólogos clásicos - Morgan, Tylor, Lubbock-, es concepto oblicuo, es decir, designaba a determinados pueblos, no tanto directamente, cuanto oblicuamente, desde la «plataforma» de la civilización o, si se prefiere, desde la cultura de quien los estaba describiendo); lo que no quiere decir que otros antropólogos tuviesen que considerar acertadas aquellas conceptuaciones oblicuas, puesto que muchas veces propondrán sustituirlas por conceptuaciones directas, aunque éstas tengan como punto de partida una conceptuación oblicua («salvaje es el que llama a otro salvaje», decía Lévi-Strauss).

No es propio de este lugar llevar a cabo un análisis de los procesos dialécticos de transformación de una conceptuación oblicua dada, en una conceptuación directa correspondiente que, sin embargo, sólo hubiera sido posible a través de la conceptuación oblicua (generalmente *etic*). La reconceptualización no habría de confundirse con una mera sustitución de la conceptuación oblicua por otra, supuestamente previa, conceptuación directa, puesto que estamos ante una transformación dialéctica, ante una operación de retroferencia. Se reconocerá que el concepto de *viga* (mediante el cual determinamos la función arquitectónica que esta «masa escuadrada» de madera o de hierro está desempeñando en un edificio) sólo puede formarse oblicuamente a través de la «plataforma» del edificio en cuya trabazón o estructura interviene; sin embargo, por retroferencia, llamamos viga al tronco escuadrado que descansa en el aserradero y que parece tener una entidad «centrada en sí misma» (una entidad cuya morfología separada del edificio es irreal o aparente). Es evidente que a partir del tronco natural de un árbol hallado en el bosque no sería posible «deducir» el concepto oblicuo de viga (la «Casa natural» de Marc-Antoine Laugier sólo lo era por retroferencia del templo griego); tampoco del concepto etnológico de carro (propio de las culturas rurales que conocen la rueda) puedo deducir el concepto de automóvil (propio de las culturas industriales) y, sin perjuicio de que se pueda denominar «Carro» al automóvil, no se podría denominar (salvo irónicamente) «automóvil» al carro. Las retroferencias habrán de considerarse, en general, como anacronismos o, si se prefiere, como procedimientos que conducen a conceptos mal formados.

La nación biológica

Ahora bien: proponemos como tesis central, que la Idea de Nación en su acepción más primaria, que es la acepción que denominamos «biológica» (la que deriva directamente del verbo *nascor* = nacer) no es una Idea directa, sino que es ya el resultado de una conceptuación oblicua no por ello menos primaria (sin que con esto queramos decir que su «plataforma» hubiera de ser la acepción política de nación).

En efecto, *nación*, en su primera acepción (biológica), equivale a nacimiento; pero sólo podremos hablar de *nacimiento* de algo cuando este «algo» se haya alejado de su estado de «embrión» hasta un punto tal en el que pueda decirse que tiene una definida morfología madura (en diverso grado), que es la que se toma como sujeto o plataforma desde la cual se predica su «nacimiento», es decir, su «nación». El significado de «nación», en esta primera acepción, se mantiene, por tanto, a escala del significado que el término «naturaleza» tenía en las antiguas «Cédulas personales» o documentos administrativos de identidad personal (en el epígrafe «naturaleza», había que inscribir el «lugar de nacimiento», en una época en la cual los partos no se producían en las clínicas urbanas, por lo que el lugar de nacimiento equivalía al lugar de origen, es decir, a la «nación», en sentido biológico). Pero hay todavía más. En lengua rústica (latina), *natio*, nación, es el concepto que nos remite al nacimiento de los animales domésticos ya conformados y, por tanto, desprendidos del claustro materno (Varrón: *in pecoribus quoque bonus proventus feturae bona natio dicitur*). Y no sólo el concepto que se refiere al nacimiento de los cuerpos conformados de los organismos animales, sino también al «nacimiento» de órganos o partes suyas o a las partes mismas nacidas: en algunos lugares de España se llama «nación» a los genitales femeninos, en latín la expresión *natio dentium*, significa «nacimiento o nación de los dientes»; concepto que sólo tiene sentido, obviamente, cuando poseemos ya la definición de la forma de los dientes adultos o semiadultos, es decir, cuando nos situamos en la «plataforma» de los dientes ya conformados y nos referimos retrospectivamente al momento de su nacimiento (si no precediera el concepto morfológico de «dientes», el abultamiento de las encías, observado en el niño pequeño, no podría ser conceptualizado como «nación de los dientes»; si hablamos de «nación de los dientes» será a través de la definición de los dientes formados en otros niños, es decir, oblicuamente respecto de la imprecisa percepción directa de la hinchazón de las encías). Es una situación análoga a la que corresponde al concepto de «descubrimiento» por relación con el «concepto de justificación»: los descubrimientos son conceptos oblicuos que presuponen ya una «justificación» efectiva (cuando la «justificación» no haya tenido lugar

tampoco será posible hablar de descubrimiento: el P Angel Secchi no «descubrió» los canales de Marte, puesto que estos pretendidos canales, lejos de haber sido ulteriormente justificados como tales, resultaron ser tan sólo artefactos telescópicos; el descubrimiento de los «canales de Marte» fue tan sólo un invento).

La nación étnica

La forma oblicua del concepto de nación, en su sentido biológico, se incorporará intacta a la idea de nación en sentido étnico, sin que, por ello, ésta pueda reducirse a aquélla. Podríamos decir: la nación étnica implica la nación biológica (se ve claramente la definición de san Isidoro: *multitudo ab uno principio orta*), pero no recíprocamente. Porque la nación étnica introduce una «plataforma» de orden distinto (un orden social) al que es propio de las plataformas biológicas, que son de orden individual y que están constituidas por el estado maduro o adulto de las morfologías correspondientes. Con más precisión: no es sólo un «Orden social» el que constituye la plataforma desde la cual se conformará el concepto de nación étnica, es el orden social propio de las sociedades complejas, es decir, de sociedades constituidas por otras sociedades relativamente simples, en tanto se relacionan las unas con las otras según múltiples interacciones de tipo parental, comercial, laboral o religioso. Mientras que el concepto de «banda», o el de «clan cónico», pongamos por caso, son conceptos directos, formados como definiciones de observaciones empíricas de viajeros o de etnógrafos, el concepto de nación étnica implica, necesariamente, como «plataforma», a otros grupos sociales a través de los cuales la nación étnica se delimita por retroferencia, una plataforma a través de la cual un grupo (una banda, una tribu...) «Se refracta» como nación étnica. Dicho de otro modo, si sólo existiese un grupo humano (una banda, una tribu) -o bien, si nos atuviéramos únicamente a un grupo aislado, o a grupos humanos distributivamente considerados-, entonces, esos grupos, no podrían ser conceptuados jamás como naciones. Una banda de homínidos que vive en un territorio mejor o peor definido no podrá ser vista como una nación y ninguno de sus miembros podría formar un concepto que se aproximase de lejos al concepto de nación étnica. Un grupo podrá comenzar a ser una nación, en su sentido étnico, solamente cuando a través de otros grupos más amplios, y juntamente con éstos, desde la plataforma social compleja compartida con ellos, sea conceptualizado diferencialmente por su origen étnico. Este origen (la comunidad de origen de varios individuos integrados en la sociedad compleja) sería totalmente irrelevante cuando nos mantenemos en el ámbito de un mismo

grupo.

Una nación (étnica) es originariamente un grupo que ha nacido en otro lugar distinto del lugar en el que conviven otros diversos grupos que, sin embargo, se encuentran obedeciendo a las normas de una misma sociedad compleja (o que se relaciona con otros grupos en el caso de que la nación étnica de referencia sea la que habita dentro de la «plataforma»). Podríamos ilustrar la situación con la imagen de un lago cuyas aguas se alimentasen de los ríos que desembocan en él: los ríos sólo son tributarios vistos desde el lago, pero no lo son en sí origen ni, en sí mismos, durante el curso anterior a su confluencia; el lago se alimenta de diversos ríos tributarios sin que, cada uno de éstos, en sus orígenes, pudiera ser llamado tributario hasta tanto que no vierta sus aguas en el lago de referencia (y también llamaríamos «tributaria» a la fuente de agua que manase del fondo mismo del lago de nuestro ejemplo). Una nación étnica es una comunidad (en el sentido de comunidad primaria) reinsertada en el seno de una sociedad más compleja (el Título III de la Parte I del conocido libro de Luis Alonso de Carvallo, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, 1695, lleva este rotulo: «Varias naciones que vinieron a poblar a España» [cartagineses, romanos, etc.]). Una nación étnica es un grupo que se supone, preferentemente, ha nacido en otro lugar, que tiene otra naturaleza; y lugar, tenemos que advertir, no es sólo un concepto geográfico, sino territorial, es decir, un hábitat de un grupo humano durante generaciones. Quien ha nacido en ese lugar, por tanto, tiene un linaje localizado (y por extensión, sin localizar, en el caso de los linajes nómadas), pero no ha llegado aquí como visitante o forastero, sino que se ha «asentado»: está vertiendo sus aguas en una sociedad de mercado (y si era «autóctono» se ha puesto al nivel de los forasteros concurrentes), o en una sociedad política de radio mayor. Ese grupo o estirpe, que sigue contribuyendo con el aporte de sus miembros a la sociedad compleja, es el que comienza a poder ser visto como perteneciendo a una nación, diferente de otras, por su «denominación de origen». Denominación de origen que muy pronto podrá aplicarse también, por metonimia refleja, a quienes vivían en ese mismo lugar de origen, como si hubieran brotado de él y permanecido en él (al menos, no se tomará en cuenta la posibilidad de su eventual procedencia exógena). De este modo, la nación étnica asumirá una determinación refleja fácilmente sustantivable: una nación étnica refleja será la que procede «de allí», pero de suerte que este allí nos remita a la procedencia «de sí misma» como nación endógena: *natío, genus hominum qui non aliunde venerunt sed ibi <deni> nati sum.* Llegamos así a la nación en su acepción «geográfica» (geográfico-humana, o étnico-ecológica) interpretada como una modulación de

la acepción étnica del término nación.

El concepto «oblicuo» de nación étnica, como «grupo configurado desde la gran ciudad», a partir de las características derivadas del *linaje*, enfrentado con los otros grupos de linajes o naciones que allí confluyen, puede, por tanto, muy pronto ser retrotraído o proyectado, por metonimia, a la misma comunidad que habita en el «lugar de origen» (supuesto que su linaje fuese común). Una comunidad que comenzará a poder ser también denominada «nación», con un significado ahora sustantivo (no «oblicuo»), o mejor, oblicuo en su límite reflejo, aunque no por ello político y absoluto (pues habrá desaparecido la relación de confluencia con otras naciones). «Nación», como variante sustantiva (refleja, endógena, reflexiva) de la misma nación étnica, ya no significará sólo el linaje de quienes, alejados de su lugar de origen, se encuentran confluyendo con otros linajes en la sociedad compleja; comenzará a significar el grupo o comunidad misma de quienes, teniendo, desde luego, un linaje común, viven precisamente en aquel lugar de origen: a éstos se los verá también como una nación. Éste es el significado que el término nación (en su acepción de nación étnica, pero en su variante sustantiva, u oblicua refleja límite, no meramente «oblicua») alcanza, por ejemplo, en este texto de las *Generaciones y Semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, escrito a mediados del siglo XV: «Don Pablo [de Santamaría], Obispo de Burgos, fue un gran sabio e valiente onbre en çiençia. Fue natural de Burgos e fue ebreo, de grant linaje de aquella naçion». Los historiadores de la medicina española suelen citar a un tal Paulus, *natíonis graecus*, que vivió en Mérida (fue obispo de esta ciudad en el siglo VI); el texto que identifica a Paulo como «griego de nación» no se refiere a alguna connotación política del médico (por ejemplo, a su posible adscripción al Imperio bizantino), sino más bien a una connotación étnico-cultural. Por consiguiente, ni siquiera es suficiente decir que, originariamente, el concepto étnico de nación carece de toda connotación política; es necesario agregar que es un concepto que lleva inyectada acaso, desde una plataforma política, una intención pre-política, es decir, un concepto que, desde plataformas más complejas (políticas, comerciales, universitarias...), nos remite oblicuamente, precisamente, a situaciones prepolíticas, es decir, anteriores a la constitución de la *polis* grande, de la sociedad política. Característico de la constitución de la sociedad política, de la ciudad, es precisamente la confluencia de diversas etnias, tribus, gentes, aquellas que contribuirán a la formación de un nuevo orden social (y muchas de las cuales querrán incluso borrar su «denominación de origen»).A distancia del nuevo círculo de la vida social, y aproximándose acaso a los arrabales de la ciudad, quedarán los residuos de las tribus, de los clanes, de las aldeas, de los rústicos,

en general; de todos aquellos que siguen viviendo en el campo y que serán llamados rústicos o «paganos» (*pagus* =campo), precisamente porque todavía no se han integrado en el nuevo orden de la ciudad, de la «Corte», en el orden político de una sociedad compleja. Por la misma razón, cuando los «bárbaros» que bordean los límites del Imperio y penetran en él, comiencen a adquirir la figura de los «rústicos», de los «paganos», que se definen por su origen, se los considerará ya como nacidos en otro lugar (es decir, se los definirá como pertenecientes a la nación «escita», o a la nación «celta», etc.).

Es evidente, por tanto, que el concepto de nación étnica supone ya una plataforma social más compleja, «supranacional» (tomando ahora «nacional» en sentido étnico), un ámbito común. Nación étnica equivale, por tanto, al lugar de la estirpe originaria, y pertenecer a una nación es lo mismo que «ser oriundo ele» (*oriri* = nacer). Y «ser oriundo de» es una determinación de *génesis*, no de *estructura* (aun cuando pueda tener una importancia variable en la coloración de esa estructura o, más aún, en la correlación entre sus partes). En principio, por consiguiente, las naciones étnicas, como conceptos refractados hacia el origen, conformados desde la sociedad o *patria* común, tendrían simplemente, desde el punto de vista político, un alcance neutro (y en principio no valorativo) aunque muy importante en la práctica de las relaciones interindividuales y de los reagrupamientos entre los individuos. Cabría decir, en general, que la nación étnica es un concepto que, por su génesis, implica ya, de algún modo, la «escala política» como plataforma, pero que, por su estructura, desciende, precisamente, de escala (por ello es un concepto oblicuo) y se sitúa a escala prepolítica: la nación es lo que desde la sociedad compleja se percibe al mirar hacia atrás, o hacia abajo, según se prefiera. Y, en este sentido, podría afirmarse que la nación, en su sentido étnico, es (en su límite) un concepto reflejo (reflexivo) en cuanto resultante de la figura que desde una sociedad más compleja (incluso política) alcanzan los grupos sociales menos complejos (tribus, gentes) en tanto que, sin embargo, se consideran incorporados a la sociedad compleja (otra cosa es que en la sociedad compleja algunas minorías étnicas intenten ocasionalmente pasar al primer plano «la humedad de sus bosques y la nostalgia de sus canciones de cuna»).

La idea de *nación étnica* es, por tanto, una idea que sólo de un modo oblicuo mantiene su vinculación con la sociedad política, en tanto ésta sea la plataforma desde la que se configura. Justamente por ello, el concepto de «nación étnica» es prepolítico, cuanto a su significado estructural, por darse, precisamente, en el curso de un *regressus* que toma su origen en una sociedad

compleja dotada de un mínimum de organización política. Así, en la Edad Media, se llamaban naciones, por ejemplo, a los agrupamientos de mercaderes, según su condición de origen, en las plazas de comercio importantes (por ejemplo, Brujas o Medina del Campo); también se llamaban naciones a agrupamientos de maestros y estudiantes, según su «país de origen»; pero, bien entendido, este país de origen no tenía el menor significado político, como lo demuestra el hecho de que entre los maestros y estudiantes encuadrados en la Universidad de París, en la «nación inglesa» figuraban los alemanes, así como dentro de la «nación francesa» se encuadraban estudiantes procedentes de Reinos italianos y españoles; la «nación picarda» incluía los flamencos (René Féclon, *Léxico de la Edad Media*). Estos grupos comenzaban, por tanto, a recibir la determinación de «naciones» desde la plataforma en la que habían desembocado, una plataforma que, en cierto modo, los desbordaba como tales.

En cualquier caso, las consideraciones de génesis no tenían por qué ser meramente especulativas (no eran cuestiones suscitadas por algún antropólogo), sino que tenían que ver, sin duda, con los mecanismos etológicos o psicológicos imprescindibles para que los individuos de un mismo grupo pudieran regularmente «desembocar en la estructura»: la nación interesaba, paradójicamente, en el momento en el que estaba dejando de existir como entidad «sustantiva» o, dicho de otro modo, interesaba en el proceso mismo de su «refundición» en la sociedad compleja. Pero no cuando el proceso se diera ya por terminado del modo más pleno posible: los «provincianos» que, procedentes de las regiones más distantes} han alcanzado puestos significativos en la gobernación del Estado, considerarán irrelevantes sus respectivas naciones, al menos en los momentos en los que actúen desde sus puestos políticos, y aun tenderán a borrar o a ocultar su «denominación de origen», puesto que importa tanto desde dónde vienen, que hacia dónde van. Y también, cuando se retroceda de nuevo al punto de partida, los vínculos de «connacionalidad» acaso se aflojarán a su vez y aun desaparecerán (las relaciones de «fraternidad» que ligan a los individuos de una misma nación étnica en proceso de incorporación a la sociedad política desaparecen con frecuencia, y aun se transforman en relaciones de recelosa distancia, cuando los individuos étnicamente «connacionales» se reencuentran de nuevo en el territorio de su región de origen). Las «naciones» reconocidas en los Colegios Mayores de Salamanca de los siglos XVI, XVII y XVIII agrupaban a los estudiantes, clasificados según naciones, por el origen (nación asturiana, nación burgalesa...); las naciones carecían en este contexto, sin embargo, de todo significado político, lo que no excluía que llegasen a alcanzar un significado equivalente al que es propio de los grupos de presión, significado

similar al que podían tener los parientes (en el nepotismo). Eran sencillamente grupos que actuaban como bandas, «mafias», o partidos en el reparto de becas o de otras prebendas» (nota 8)

Lo que ocurre en las plazas mercantiles o en las universidades, ocurre también en el ejército: entre las tropas que intervienen en la toma de Almería por el emperador Alfonso VII figuran, junto a otros, soldados de la «nación asturiana» («... no irrumpe el último el arrojado astur [dice el *Poema de Almería*] a nadie resulta odioso o molesto. Ni el mar, ni la tierra pueden vencerlo... pidiendo en todo momento la protección del Salvador, esta nación abandona cabalgando la región de las hinchadas olas y se une a otras compañeras con las alas extendidas»); pero esto no implicaba una mayor connotación política (pese a las pretensiones de algunos «nacionalistas asturianos» de nuestros días) de la que podía estar implicaba en la expresión «colegiales de San Bartolomé de nación burgalesa» (= oriundos de Burgos). En el *Poema de Almería*, «nación» sigue manteniendo el significado de la acepción étnica; más aún, como hemos dicho, la nacionalidad, como predicado, se adquiere, en principio, precisamente cuando se ha salido del lugar de origen y se ha entrado en «Sociedad compleja» con otras naciones. Si esas «naciones» hubieran permanecido en sus valles o en sus montañas de origen, los componentes de la sociedad compleja no habrían adquirido siquiera la connotación de miembros de «una misma nación»; para quienes vivieron encerrados en aquellos valles y en aquellas montañas, como para los autóctonos, resultaría superfluo, por falta de contraste, hablar de su «nación común» (sólo formaban parte de la «nación de los asturianos» los oriundos de Asturias que comenzaban a incorporarse a una sociedad compleja a la que acudían también miembros de otras naciones). Tampoco tendría sentido, o resultaría un mero anacronismo imperdonable, hablar de hombres «rústicos» en el momento de intentar definir a las poblaciones, asentadas o nómadas, anteriores a las fundaciones de las ciudades: la figura del «rústico» (por ejemplo, la que describe Teofrasto en sus *Caracteres*) sólo se dibuja respectivamente a la figura del ciudadano. El «rústico» de Teofrasto es también un concepto «oblicuo», no es un concepto «directo», conformado por descripción directa.

En principio, es, pues, la incorporación a una «plataforma» más compleja la razón por la cual (y dacias, además, otras circunstancias pertinentes) comenzará a determinarse oblicuamente la condición de nación afectando a diversos grupos de personas; acepción que ulteriormente (como hemos dicho) se sustantivará sin por ello desbordar aún el sentido de la nación étnica (a la manera como tampoco el concepto de «distancia cero» desborda, en principio, la categoría de la

distancia). La plataforma, por tanto, en principio, no atribuye a las naciones étnicas connotaciones políticas valorativas (aunque pueda reconocerles connotaciones «etológicas»: «valientes», «trabajadores», «holgazanes»; connotaciones recortadas, precisamente, en el contexto de la misma sociedad compleja a la que las «naciones, se van incorporando). En principio, al menos aquellos estudiantes oriundos de Burgos (de nación burgalesa), como los oriundos de Asturias (de nación asturiana), serían iguales en cuanto a sus posibilidades en la «comunidad de nación» (en cuanto concepto opuesto al de la «Comunidad de nación»). Porque nación significará, ante todo, en el siglo XVI y XVII, «ascendencia» (en la Biblia medieval romana del siglo XV se utiliza el término «nación» para traducir una palabra hebrea que significa «ascendencia» o «posteridad»), «Condición natural», o «cualidad natural» (en la primera mitad del siglo XVI. Vid. Corominas, *Diccionario*). Y, sin embargo, era muy improbable que esta comunidad de organización (o de «pación»), en tanto hacía posible, no solamente la vida vegetativa de los oriundos, sino también una vida civil, militar, incluso religiosa de radio más amplio, que apareciera asociada a una connotación valorativa más o menos precisa. De otro modo, las naciones que se delimitaban en el proceso de participación en la «plataforma común compleja», allí donde, por ejemplo, se hubiera constituido un *pueblo* (como base política del nuevo orden social), tendrían más probabilidades cie ser considerados como entidades de rango más bajo, respecto de los nuevos rangos o estamentos constituidos entre los «ciudadanos»; un rango no precisamente inferior, pero sí más rústico o «pagano».

En particular, esta diferencia ya se habría manifestado con toda su intensidad cuando el *pueblo* se definía a sí mismo como «el pueblo más elevado posible», como «el pueblo de Dios», como el conjunto de ciudadanos habitantes de la Ciudad Celestial, de Jerusalén (en la terminología de san Agustín); es decir, cuando los ciudadanos eran considerado s, ante todo, como miembros de la Iglesia de Cristo. Porque, ahora, las *nationes* por antonomasia, serán las naciones paganas, las *gentes*, o los *gentiles* (término que traducía el griego *ta ethné*), aquellos que *todavía* no se han incorporado al «pueblo de Dios», a la «Ciudad de Dios». En realidad, el «pueblo de Dios» estaría destinado a borrar las diferencias entre las naciones o las gentes que a él se incorporen, como el gran lago borra las diferencias entre los caudales fluviales que, desembocando en él, se mezclan y se confunden. Y así, el por antonomasia «Apóstol de las gentes» -de los gálatas, de los efesios, cíe los corintios, de los tesalonicenses...san Pablo, podrá decir en su «Epístola a los romanos»: «Porque no hay distinción de judíos y de griegos, puesto que uno mismo es el Señor de todos, rico para con todos los que le

invocan». Orígenes llegará a decir de los *pueblos* lo que san Pablo decía de las *naciones*, al tratar de definir a los cristianos (*Homilía* in PS 365: «No somos un pueblo [en el sentido político y también en el sentido de nación étnica]. En esta o en aquella ciudad hay algunos que han llegado a la fe. Pero desde que empezó la predicación no ha habido un solo caso de un pueblo que se convirtiera todo entero. No ocurre con nosotros lo que con el pueblo de los judíos o de los egipcios, que forman una raza unitaria; los cristianos que se reclutan uno a uno en los distintos pueblos». Sin duda, la descripción de Orígenes, que podría ser válida en los principios del siglo III, se desdibujará cuando la referimos a los siglos siguientes, a medida en que el «pueblo de Dios» vaya tomando cuerpo y se erija en plataforma desde la cual sea posible contemplar a otras gentes, como habitantes de unos territorios «infames», infestados de superstición, de prácticas de infanticidio, de sinrazón: a estas gentes, que son las que permanecen al margen del pueblo de Dios, sin incorporase todavía a él, se referirán algunos escritores desde la consideración de *naciones*. Arnobio fue un profesor de retórica que escribió, al principio del siglo IV, probablemente durante la persecución de Diocleciano (303-305), un tratado en siete libros titulado *Adversus nationes* (y que san Jerónimo cita como *Adversus gentes*). En los libros III, IV y V, Arnobio intenta demostrar hasta qué punto estas gentes o naciones, precisamente por vivir al margen de la Iglesia (que es supra-nacional) se mantienen en un paganismo o ruralismo lamentable, opuesto por completo a la razón y a las buenas costumbres (como es bien sabido, el cristianismo comenzó extendiéndose por las grandes ciudades, que es donde desembocaban las calzadas por las que podían pasar los predicadores). Las «naciones» tienden, en este contexto, a confundirse con las «gentes», es decir, con los «gentiles», en el sentido en que el término irá tomando poco a poco. Cabría comparar, en todo caso, el *Adversus nationes* de Arnobio con la *Summa contra gentiles*, que santo Tomás escribió diez siglos después, a instigación de san Raimundo de Peñafort, mirando a la conversión de los musulmanes. Guillermo de Alton (también dominico, como san Raimundo y santo Tomás) distinguirá las *gentes* de las *generationes*; una distinción que implica haber advertido la distancia que media entre la perspectiva de *génesis* y la perspectiva de estructura (las gentes se distinguen, según Alton, por sus costumbres y sus lenguas). Un siglo antes, Anselmo de Laón (que murió en 1117) procedía, como si fuese un evolucionista que analiza los mecanismos de especiación, refundiendo ambas perspectivas, al poner en relación las setenta y dos lenguas en las cuales se habría dividido la raza humana después de la torre de Babel (doctrina que todavía aparece en Nicolás de Cusa) con la diversidad de las *nationes*: cada lengua de Babel daría lugar, a su vez, a diversas naciones; una teoría mitológica que, sin embargo,

tiene el mérito de establecer (como E. J. Hobsbawm subraya) la importancia de las relaciones entre naciones [étnicas, según nuestra terminología] y lenguas.

Concluimos: lo esencial para concepto étnico de nación es el que él se haya determinado preferentemente desde la plataforma de una sociedad política (de una «república»). Cuando san Isidoro, o los concilios de Toledo, se refieren a la «nación de los Godos» (como una parte de la monarquía contradistinta de las estirpes hispano-Romanas, judías y, además, incluso, como estirpe hegemónica) el término nación sigue manteniéndose dentro de su acepción étnica (algo así como una *casta*, superior acaso); no nos encontramos ante una acepción de «nación» propiamente política, a pesar de que el contexto sea político (cuando analizamos el aria de una soprano como el proceso a través del cual un mamífero emite CO_2, nos mantenemos, desde luego, en el ámbito de la perspectiva bioquímica, aun partiendo de un contexto artístico-musical).

En cualquier caso, el concepto étnico de nación, por lo que tiene de concepto formal (de *característica* de una función que admite valores diversos), hay que entenderlo conjugado con sus parámetros. Esta observación alcanza la mayor importancia cuando la referimos a las acepciones sustantivadas (o reflejas) de la nación étnica. Es cierto que los parámetros son dados implícitamente, en general, por el contexto. Así, cuando hablamos de naciones étnicas tomando a la Corona de Castilla como parámetro, veíamos como nación a los astures, o a otras etnias peninsulares; pero podría ocurrir que el parámetro se ampliase hasta alcanzar la escala del sistema de Reinos mediterráneos o europeos, o incluso a escala de la Monarquía Hispánica de Felipe II. Entonces, el conjunto de los pueblos peninsulares podrá aparecer como una «nación» desde la plataforma de los Reinos o de Imperios extranjeros (la «nación española» equivaldría al conjunto de los que han nacido o viven en España cuando son vistos desde la República de Florencia o del *Sacro Romano Imperio*). En estos casos se producirá una superposición (en extensión) entre un valor del concepto de «nación étnica» y el valor de un concepto político de nación, acaso anacrónico; sólo que esta superposición en extensión no podría confundirse siempre con una superposición en intensión. La expresión «nación española» podría seguir siendo un concepto étnico y no político, a saber, el concepto ampliado, «reflejo», de nación en la modulación que venimos llamando «geográfica». Cuando se insiste, una y otra vez, en que la «nación española» es la primera que se constituyó como tal entre las naciones canónicas, no queda nunca claro si se trata de una nación étnica, aunque modulada a escala global, o de una nación política.

Contrapruebas de la tesis acerca del carácter «oblicuo» del concepto de nación étnica

Como contraprueba principal de la tesis que estamos exponiendo sobre el carácter «oblicuo» o respectivo (a la sociedad política compleja) del concepto de nación étnica (sin perjuicio de que sea sustantivado muy pronto, pero sin connotaciones políticas), puede presentarse un «hecho negativo» significativo, a saber: que las poblaciones que constituyen el cuerpo social de esas sociedades políticas complejas que reconocemos en la Antigüedad clásica o en la Edad Media no recibieron el nombre de nación (aunque hoy quieran aplicárselo los ideólogos nacionalistas, que buscan reconstruir *ad hoc* su historia). Las «naciones» seguían significando, como hemos dicho, las partes de la República que, por estar marginadas o por estar refundidas en ella, sólo mantenían su sentido político en función de la sociedad política envolvente. El cuerpo social sobre el cual se basa la *Urbs* y, luego, el *Imperio*, no recibió el nombre de nación; su nombre político era el de *populus (Senatus populusque romanus; salus populi suprema lex esto)*. Es el pueblo, y no la nación, aquello que constituirá la base social de la República romana, del Imperio o, más tarde, de los «Reinos sucesores». En los clásicos latinos (César, Cicerón, Varrón, Quintiliano...), el término *natío* significa ordinariamente nación étnica. Así, Varrón dice: *Europae loca multae incolunt nationes*. (De Lingua Latina, 5,32,4). En todo caso, el término nación aparece en contextos diferentes, y aun opuestos, a los contextos políticos, aun cuando aquéllos sean percibidos, y aun sustantivamente, desde éstos, es decir, desde la res publica o desde la civitas -por ejemplo, en Cicerón- o desde la patria -en Quintiliano-. *Onmes nationes servitutem ferre possunt : nostra civitas non potest...* Cicerón, *Philíppicae* 10,20,5. *Aliae nationes servitutem pati possunt, populi Ronzani est propria libertas. Ibídem, 6,19,11*. Las *nationes*, como *nationes* exteriores, son puestas, a veces, en un rango o escala similar a las de las provincias interiores de la República: Cicerón, In Verrem 2, 1,78, 1. *Tantaene tuae, Verres libídines erunt ut eas capere ac sustinere non provinciae populi Romani, non nationes exterrae possint*?; otras veces, se habla de sociedades políticas o reinos incluidos en naciones interiores: Cicerón, *Pro Lege Manilia*, 64,10. *Difficile est in Asia, Cilicia, Syria regnisque interiorum nationum...*; o incluso el término nación se utiliza para designar sencillamente a ciertos grupos de ciudadanos que, junto con otros, desfilan en Roma escoltando a Murena, por ejemplo: Cicerón, *Pro Murena*, 69,9: *tota natío candidatorum*; también en Quintiliano el término *natío* conserva un significado «antropológico»: «*... Mithridates, cui duas et viginti linguas, quot nationibus imperabat...*» Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 11,2,50,1,

o bien cuando junto a *genus, aetas, educatío*..., distingue *natío* y *patria*, de suerte que si entre ellas media la diferencia que establecemos entre nación étnica y sociedad política o república, mediará también la diferencia que existe, en el plano de las normas, entre *costumbres* (mores, costumbres rústicas, no escritas) y *leyes*, las leyes sobre las que se asienta la patria. Esta distinción está bien clara en Quintiliano. *Institutio Oratoria*, 5, 10,24, 1. *Ea porro sunt: genus, nam similes parentibus ac marioribus suis plerumque creduntur..., natio, nam et gentibus proprii mores sunt nec idem in barbaro, romano, graeco, probabile est: patria, quia similar etiam civitatium leges, instituta, opiniones habent diferentiam: sexus ut latriocinium facilius in viro*... Pero se cometería un grave descuido si nos apoyásemos en esta distinción de Quintiliano para levantar una distinción general entre los conceptos de *nacionalismo* (político o étnico) y *patriotismo*, descuido en el que incurre Vidal-Cuadras en su, por otra parte, muy interesante libro *Ama a tu tribu* (Planeta, 1998). En efecto, el término *natío*, en el texto de Quintiliano, significa nación en su acepción étnica, que nada tiene que ver con el nacionalismo político, derivado del concepto de nación en su acepción política (que analizaremos a continuación). Quintiliano se limita en este texto a subrayar que entre las naciones (étnicas, no ligadas necesariamente a un territorio), hay múltiples diferencias, como también las hay entre las ciudades [ligadas necesariamente a un territorio, por tanto, a una patria). Por tanto, fundamentar la contraposición entre nacionalismo y patriotismo (o autorizarla) en este texto es un anacronismo, un uso meramente retórico o literario. Las consecuencias de esta fundamentación son también inadmisibles (sin perjuicio de la intención antiseparatista, políticamente encomiable del autor citado); porque no se puede establecer, como si fuese una «distinción lapidaria», la oposición entre patriotismo y nacionalismo, en general. Podría hablarse de *Patria*, en sentido político, anteriormente a la constitución del concepto político de nación, sin duda; pero esto no quiere decir que, en el curso de la historia, cuando las naciones políticas hayan madurado, las Ideas de Patria y la Nación, no puedan llegar a aproximarse, y aun a identificarse. Y así, de hecho, a partir del siglo: XVIII en adelante, y sobre todo, a partir de la Revolución Francesa, nacionalismo y patriotismo llegarán a ser conceptos convertibles, sin perjuicio de la connotación territorial que el concepto de patria conserva (como «tierra de los antepasados») -sin excluir al pueblo y de la connotación social «poblacional» que primará en el concepto de nación -sin excluir su identificación con la tierra-. Cuando Stalin pretendía negar que el pueblo judío fuese una nación, fundándose en que éste carecía de patria, no tenía en cuenta que la condición apátrida de los judíos tenía el sentido de una privación y no el sentido de una negación: si los judíos, durante largos siglos, no tuvieron patria es porque se la habían

arrebatado. En César, el término *natío* ha de traducirse siempre según una acepción étnica («antropológica»), por ejemplo: *lnterim paucis post diebus fit ab Ubiis certior Suebos onmes unum in locum copias cogere atque iis nationibus quae sub eorum sint imperio, denuntiare, uti auxilia peditatus equitatusque mittant.* (De *Bello Gallico*, 6,10,11).

Como última contraprueba: cuando desde el «agustinismo político» se formalice la distinción entre una Ciudad terrena y una Ciudad de Dios, no se hablará de «nación terrena», ni de «nación de Dios»; en cambio se hablará de «pueblo de Dios».

La nación política

Llegamos así a la tercera acepción del término «nación», a la «nación política», a la nación en sentido político estricto, el que tiene que ver inmediatamente con el Estado. Más aún: habría que decir que la nación sólo cobra su sentido en el Estado en cuyo seno se modela. No se trata únicamente de que la nación, en sentido político, presuponga estructuralmente al Estado; se trata de que también genéticamente, la nación sólo adquiere su significado político en el seno de un Estado determinado, sin perjuicio de que, ideológicamente (desde la ideología del Estado-nación del romanticismo), se pretenda presentar a la nación como una entidad previa al Estado, una entidad que «busca darse a sí misma la forma política que le es propia», el Estado.

Esta tercera acepción del término nación no ha de entenderse, en el sistema de Ideas que estamos exponiendo, únicamente como un número de orden de una taxonomía. El concepto político de nación se conforma históricamente después de las acepciones biológicas y étnicas y, por cierto, en época muy reciente. En función del término *nación*., en su acepción política, se acuñará el término *nacionalidad* (*nationality*, del Diccionario de Murray, 1691; *nationalité, Diccionario Universal de Lengua francesa*, sexta edición, 1826; *Nationalität*, en Alemania, ya en 1815). Cuando Jahn intenta reconstruirlo en alemán, con el término *Volkstum*, por cierto, también se apoya en una raíz latina, *vulgus*.

Que la acepción política del término nación sea relativamente reciente no significa que no puedan encontrarse precedentes en los cuales, por circunstancias diversas, el término *nación*, sin perder su significado étnico (respecto de otras estructuras políticas envolventes), pueda haber recibido coyunturalmente connotaciones o «armónicos» políticos, pero siempre «inducidos»: así, lo que

conocemos hoy, en la historiografía, como *Sacro Romano Imperio*, recibió el añadido, en el siglo xv (y duró hasta mediados del siglo XVI), de *Sacrum Romanum Imperium Nationes Germanicae*; sólo que aquí la «nación» recibía su significado político a partir del *Sacro Romano Imperio*, y no al revés.

De lo que se trata es de explicar el proceso mediante el cual el término «nación» comienza a ser utilizado para designar el sujeto directo de la vida política. Hay un amplio consenso en lo concerniente a las fechas en las que este proceso tuvo lugar: nación (en sentido político) y nacionalidad (en este mismo sentido) son términos que cristalizan al final del siglo XVII, del XVIII y, sobre todo, del XIX. Algunos historiadores creen poder precisar más: la primera vez en que se habría utilizado la palabra nación, como una auténtica «Idea-fuerza», en sentido político, habría tenido lugar el 20 de septiembre de 1792, cuando los soldados de Kellermann, en lugar de gritar «¡Viva el Rey!», gritaron en Valmy: «¡Viva la nación!».(nota 9)

Y, por cierto, la nación en esta su plena significación política, surge vinculada a la Idea de «Patria»: los soldados de Valmy eran «patriotas», frente a los aristócratas que habían huido de Francia y trataban de movilizar a potencias extranjeras contra la Revolución. Como hemos dicho anteriormente, la Idea originaria de «Patria» incluye el «territorio en el cual están enterrados los antepasados»; y la nación, en sentido político, implica una *patria común*, mientras que la nación en su sentido étnico no envuelve necesariamente la Idea de Patria (los visigodos, que vagaban a través de Europa, eran una nación étnica, pero no tenían una patria hasta que la adquirieron al fijarse en España).

Hay que pensar que cuando irrumpe con una fuerza especial y perdurable un nombre nuevo, o una acepción nueva de un término ya viejo, no nos encontramos únicamente ante un proceso meramente estilístico («semántico») o estético, tendente a designar cosas ya preexistentes con palabras o acepciones nuevas; tenemos que pensar que algo nuevo en la realidad está configurándose y que esta «cosa nueva» es la que está nombrándose, precisamente, con el nuevo nombre o la nueva acepción del nombre antiguo.

Sin embargo, incurriríamos en un falso esquematismo si intentásemos analizar el proceso mediante una distinción entre dos cursos tenidos por separables, a saber, el curso que conduce a la formación del nombre nuevo, o de la nueva acepción (del término nación en sentido político), y el curso que conduce a la constitución de la «cosa» designada por el nombre, es decir, a las «naciones políticas

realmente existentes». Ambos cursos no tienen por qué ser enteramente independientes, sobre todo cuando se trata de «cosas humanas», moldeadas por la praxis prudencial o técnica de los hombres. El nombre (el concepto que él representa) interviene o forma parte de la constitución de la cosa, por la sencilla razón de que ésta no podría haberse conformado al margen de su concepto. El Escorial, como obra arquitectónica, no pudo realizarse independientemente de su concepto, expresado en los planos, trazas o rasguños que dibujaron sus arquitectos; sus sillares no se compusieron al azar. Pero, a su vez, los planos, trazas o rasguños, nada significan si no dicen referencia, entre otras cosas, a los sillares.

El concepto de nación política, el nombre de nación en su tercera acepción, no es, según esto, enteramente independiente de la formación de estas nuevas entidades políticas que llamamos «naciones». Esto no quiere decir que estas entidades sean el producto de un mero «acto de conceptuación». Las nuevas entidades o unidades políticas son, sin duda, el resultado de otras múltiples causas, en este caso económicas (la constitución de una clase burguesa llamada a sustituir en el poder político a las aristocracias feudales o a las monarquías absolutas del Antiguo Régimen), o religiosas (la ruptura que la Reforma protestante lleva adelante, respecto de Roma), o tecnológicas; pero estas causas sólo pudieron confluir en la constitución de las nuevas unidades políticas cuando, mediante el concepto nuevo de nación, se establecieron las líneas divisorias de la nueva entidad, respecto de otras entidades colindantes. El concepto político de nación, en efecto, es un concepto práctico, no es un mero rótulo útil para designar una «realidad fija»; es un concepto que busca separar ciertas cosas y unir otras (cada vez más heterogéneas), enfrentándose, por tanto, a quienes se oponen a aquella separación o a esta unión.

Ahora bien, ni la nueva entidad política, por ser nueva, puede tratarse como si fuese una creación *ex nihilo*, ni el nuevo nombre es producto de una simple creación o estipulación literaria. Las nuevas entidades políticas son resultados deterministas de interacciones entre complejas entidades sociales precursora s; el nuevo nombre, la nueva acepción, tiene como antecedentes a las acepciones ya descritas (la biológica y la étnica). Nuestro planteamiento de la cuestión comienza dejando de lacio (como una última alternativa a la que sólo acudiríamos si fracasásemos en las otras alternativas posibles) la hipótesis de que la creación de la nueva acepción del término nación, pudiera explicarse como resultado de una decisión estipulativa; comienza admitiendo la posibilidad de que el paso de las naciones (étnicas) a la nación (política) pueda tener mucho

que ver con el paso del concepto de nación, en sentido étnico, al concepto de nación en el sentido político. No se trata de reducir cualquiera de los procesos, real o conceptual, uno al otro; se trata de ver hasta qué punto, aun siendo disociables, están profundamente entretejidos.

De otro modo, aun dando por supuesto que la constitución de las unidades políticas modernas que llamamos naciones obedezca a un proceso objetivo y determinista, de lo que se trata es de analizar este proceso desde la perspectiva de la transformación de los conceptos de naciones étnicas en el concepto de nación política (aun a sabiendas de que esta transformación no agota el proceso real).

Nos atenemos, desde luego, en lo fundamental, al esquema más común, que fue trazado por Marx y Engels: las naciones, en su sentido político moderno, son resultados de la reorganización de la sociedad política del Antiguo Régimen que, a su vez, lo había siclo de la antigua sociedad esclavista. En la antigua sociedad esclavista, el concepto de nación, como unidad política, está, desde luego, fuera de lugar, porque una República, o un Reino, es, ante todo y formalmente, una organización de la clase de los señores orientada a mantener sujetos a los siervos o a los esclavos: el pueblo libre sigue siendo cómplice de los oligarcas, de suerte que la sociedad política (el Estado antiguo), pueda seguir descansando en el Pueblo y en el Senado. La organización de la sociedad esclavista cubre tanto a las democracias como a las aristocracias antiguas. No hablamos allí de «nación» como sujeto de una sociedad política; hablamos de República o de Estado. Patricios y plebeyos; frente a los esclavos, son los titulares del poder, no en cuanto forman una nación, sino en cuanto son miembros de un organismo, la República, compuesto por tribus, por familias, por individuos, que viven en común, después de haberse retirado los plebeyos al Monte Sacro y de haber vuelto a la Ciudad, tras escuchar el apólogo de Menenio Agripa.

Tras la descomposición del Imperio, los «Reinos sucesores» se presentarán como sociedades políticas constituidas por los súbditos que constituyen el pueblo; además, este pueblo es una parte de la Iglesia, del «pueblo de Dios». Los nombres se sienten integrados en la Iglesia, en su familia, en su villa; proceden de muy diversos lugares, pertenecen a naciones (en sentido étnico) distintas. Viven bajo una autoridad común (el Papa, el Obispo, el Príncipe); una autoridad que se concibe como procedente, directa o indirectamente, de Dios.

El desarrollo de las ciudades y de su comercio interurbano, así como el

desarrollo de la industria paleotécnica dará lugar a la aparición de una nueva clase social, la burguesía comercial e industrial, que pondrá en crisis al Antiguo Régimen. La Reforma protestante rompe el monopolio espiritual de Roma. Los Reinos se reorganizarán, en su contenido social y político, de otro modo. El pueblo comienza a cobrar, gracias al mercado internacional y a la industria, un protagonismo nuevo (en gran medida como un aliado de unos grupos de nobles frente a otros): masas de campesinos se integrarán en las nuevas estructuras, frente a terceros Reinos; desaparecerán nominalmente los esclavos y los siervos y, paulatinamente, incluso entre los Reinos de las repúblicas católicas, el pueblo urbano comenzará a ser concebido como la fuente auténtica del poder político. Como reconocerán los propios escolásticos, Mariana, Suárez, enfrentándose a las concepciones de cuño bizantino-islámico de algunos monarcas protestantes, enseñarán que el poder político viene de Dios, pero que no se comunica directamente a los reyes, sino sólo indirectamente, a través del pueblo, lo que equivale a reconocer al pueblo la soberanía.

DISTINCIÓN ENTRE EL ORIGEN DE LAS NACIONES COMO ENTIDADES POLÍTICAS SUIGENERIS Y EL ORIGEN DE LA DENOMINACIÓN DE ESTAS ENTIDADES COMO «NACIONES»

He aquí las líneas a través de las cuales se habría constituido el concepto moderno de nación, o si se quiere la transformación, en la teoría, del pueblo (como base de la sociedad política) en nación.

Es preciso, ante todo, distinguir claramente entre el proceso de formación de la nueva entidad, la «nación política» (la «nacionalidad» de un pueblo) y el proceso de la asignación del nombre «nación» a esa nueva entidad política. En cuanto a lo primero: la formación de esa entidad no tiene que ver, en su génesis, con la Idea de Nación política, que será su resultado. La nueva entidad procede de una revolución de la sociedad política del Antiguo Régimen, en el que el poder venía del cielo al rey y pasaba de éste al pueblo; en virtud de lo cual tendría lugar la transformación turbulenta en la sociedad política del nuevo régimen, en el que un pueblo (en realidad el pueblo urbano o burgués) terminará haciéndose con el control del poder político, arrebatándoselo a la nobleza, y al rey absoluto, y asumiendo la soberanía en lugar de Dios («la voz del pueblo será la voz de Dios»). En cuanto a lo segundo: los motivos que condujeron a denominar «nación» a la nueva entidad soberana pueden haber sido de diverso orden, sin que podamos descontar el paralelismo con el proceso que condujo a la constitución de la idea teológica del Cuerpo de Cristo. En el Cuerpo de Cristo

renacen griegos y bárbaros, judíos y gentiles. Y así como las gentes desaparecen, para reaparecer o resucitar transfiguradas en partes del cuerpo de Cristo, así ahora las naciones (étnicas) se refundirán, transfigurándose en partes de la nueva nación política. Una nueva entidad está naciendo, según esto, desde su principio: es la nueva nación (la nación política) en la que las antiguas naciones étnicas desaparecen de algún modo como tales naciones étnicas para recuperarse como partes del nuevo cuerpo político, que está constituyéndose.

La irrupción de la nación en la política es, sin duda, una revolución; pero esta revolución no puede consistir en el proceso ideológico de la transformación del poder divino de los reyes del Antiguo Régimen en el poder del pueblo o de la nación (aunque tampoco la revolución política sea separable de este proceso ideológico). Pero ¿es que acaso Dios tuvo alguna vez participación en el Antiguo Régimen? No, en absoluto; luego no cabe presentar la revolución política que dará lugar al nuevo régimen como si de la sustitución efectiva de Dios por el hombre (como diría Donoso Cortés) se tratase. Lo que no significa que el cambio sea sólo nominal (el cambio del rey por la nación). Lo que na cambiado son los grupos de control político: el grupo de la nobleza y de la realeza hereditarias va siendo paulatinamente sustituido por el grupo de la burguesía comerciante o industrial.

En todo caso, es preciso constatar la disolución de la ideología dogmática del Antiguo Régimen. El poder político no les es dado a los reyes por Dios (a través del Papa que, a su vez, representa el poder de los Estados cristianos, frente a uno dado). La Reforma ha roto la mediación del Papa y cada Estado tiene que elegir, entre concebir al poder como procedente de Dios, a través de la aristocracia, o bien a través del pueblo. Pero, a medida que la nobleza vaya perdiendo poder, sustituida por las nuevas clases de los «ciudadanos» (burgueses, campesinos acomodados), Dios, fuente del poder del pueblo, dejará de ser algo distinto del pueblo mismo, y se identificará con él: *vox populi, vox Dei*. La «nación» en su nueva (tercera) acepción ocupará el lugar del rey. Éste es el hecho. ¿Cómo interpretarlo? Porque la nueva entidad designada con la nueva acepción de un término antiguo es todo menos algo claro y distinto, lo que se refleja, por ejemplo, en las oscilaciones de las definiciones de nación en los diccionarios de la lengua. E.]. Hobsbawm, citando el estudio de LL García y Sevilla, recuerda que en las ediciones del *Diccionario de la Real Academia Española* anteriores a 1884 la palabra nación significaba sencillamente «la colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino»; en la edición de 1925, *nación* es «conjunto de personas de un mismo origen étnico y que

generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común» (es decir, en la terminología que utilizamos la acepción étnica de nación); aunque la edición de 1884 ya había definido la nación como «Estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno» (que corresponde a la acepción de la nación política). La filosofía política tendrá que acudir al asunto, a la manera como la teología política acudió a explicar la naturaleza del poder real. Y esta nueva «teología política», sucesora del Antiguo Régimen, estará representada por la ideología filosófica, y ofrecerá dos teorías muy diferentes sobre la naturaleza de la nueva entidad, la nación política. Se abren ahora las dos alternativas posibles:

a) La alternativa individualista, contractualista, o liberal, la que, con la inspiración del nominalismo atomista, concibe al pueblo como conjunto de individuos que deciden reunirse, pactar un contrato social. Son los principios de la democracia moderna, sobre todo en Inglaterra; que, sin embargo, conocerá muchas veces los límites de su construcción, y tendrá que recurrir, con Rousseau, al concepto de «voluntad general», o, con Hobbes, al concepto de «Leviatán».

b) La alternativa comunalista, donde la nueva sociedad política creada «por el pueblo», no se concebirá ahora como el resultado de un pacto de individuos contratantes, ni siquiera como un «plebiscito cotidiano» (Renán); se concebirá, a su vez, como resultado de una sociedad anterior, de una sociedad que, si no era aún política, contenía, sin embargo, en embrión, las normas y costumbres de las que podrá resultar la propia sociedad política. A esta comunidad originaria se le llamará «nación» en el momento en el cual se considere como *concibiendo* (o dando a luz) a la nueva sociedad política, al Estado burgués. Por ello, la idea de nación política aparece siempre con una coloración intensamente republicana (y no por ello necesariamente democrática).

Ninguna de estas dos concepciones filosóficas de la nación puede considerarse clara y distinta. La concepción contractualista, pactista (resucitada en nuestros días por Rawls y otros) carece de todo fundamento antropológico. Ninguna sociedad política puede derivar de un pacto entre los individuos, que son, en cierto modo, formados por ella, sino por los grupos, en calidad de verdaderas unidades, desde los homínidas hasta los «hombres civilizados», de toda sociedad humana. La concepción pactista de la nación será expresión de una ideología dominante cuya funcionalidad es fácilmente inteligible. En cuanto al segundo concepto, el nacionalista-comunalista, habremos de reconocer que su

oscuridad no es menor. *La nación política*, convertida inmediatamente por la doctrina alemana, principalmente, en la causa y no en el efecto de la sociedad política, es también ininteligible y, en realidad, no es otra cosa sino la secularización del Dios de la teología política, de un Dios que se hace idéntico al pueblo, convirtiéndose ahora en Espíritu de la nación, en el *Volksgeist*.

Lo que acabamos de decir, en el terreno de las categorías políticas, tiene un correlato muy estrecho en el terreno de las categorías económicas, como no podía ser de otro modo si efectivamente la acepción de la nación en el sentido político se conformó en función del desarrollo de una nueva clase económico social, la «burguesía comercial e industrial». De hecho, a las dos «alternativas teóricas» *a) y b)* que hemos distinguido como modos principales de conceptuación de la nación política, corresponden dos «alternativas» teóricas en la conceptuación de las categorías económicas. Convendría, para establecer justo alcance de esta correspondencia, partir de la constatación de que la «Economía política» se constituyó, en cuanto disciplina nueva, a escala de las *naciones canónicas*; (nota 10)

cabría decir que las naciones canónicas desempeñaron, en la economía política, el papel de un «contexto determinante» similar al que desempeñó el sistema solar para la mecánica newtoniana. La expresión «Economía política» (que hiere los oídos de un aristotélico acostumbrado a referir la Economía a la familia, y no al Estado, de quien se ocupa la Política) fue designada muchas veces por los alemanes «Economía nacional» (*Nationalökonomie*); y el mismo título de la obra fundacional de Adam Smith expresa la misma idea: «Sobre la riqueza de las naciones» (*The Wealth of Nations*). En cualquier caso, la contradicción contenida en la expresión «Economía política»' desborda el terreno meramente «verbal» de confrontación con la tradición aristotélica, en la medida en que esa contradicción puede ponerse en correspondencia con la contradicción (o incompatibilidad) entre dos momentos de la *propiedad* (y de la *apropiación*) a los que daremos gran importancia en el análisis sobre la Idea filosófica de Imperio, y que pueden ser designados como *propiedad privada* -la del individuo o la de la familia, en el sentido aristotélico, pero también en el sentido de Marx y Engels, en tanto consideran a la «propiedad privada» como institución dada dentro del Estado- y como *propiedad pública* (eminentemente política). Ahora bien:

a') Hay una «alternativa individualista» según la cual la economía, tanto si se la considera desde el punto de vista teórico como práctico, se entenderá, ante todo, en la tradición aristotélica, en función de la propiedad privada. Aplicada esta

perspectiva a una «economía nacional» el resultado será bien claro: reducir al *mínimum* el significado económico de la nación en cuanto tal, atribuyéndole a lo sumo un papel obstativo de las «libres leyes económicas del Estado»; porque la «racionalidad económica» actuaría a través de los cálculos individuales y la riqueza nacional sería efecto de la armonía producida por la «mano oculta» que ordena los intereses individuales. El librecambio será la política económica de elección; el mismo concepto de «renta nacional» será puesto en duda por el liberalismo económico (por ejemplo, por G. Schönberg); las fronteras económicas de la nación serán permeables, y deberán serlo, y como observa E.]. Hobsbawm «el límite era, no podía por menos de serlo, el mercado mundial».

b') Hay también una «alternativa comunalista» (holista, con el parámetro de la nación política o del Estado) para la cual es la «economía nacional» (el patrimonio o riqueza de cada Estado) el objetivo propio de la Economía política, el que establece la escala de sus categorías. Ésta es la perspectiva del «Estado comercial cerrado» de J.T. Fichte y, en general, de la economía política alemana (sin perjuicio de que economistas anglosajones, como John Rae, en contra de Adam Smith, insistieran en negar la identidad entre los intereses individuales y la maximización de la riqueza nacional). Esto no implicaba necesariamente una concepción nacional-autárquica de la economía; implicaba que la economía mundial había de entenderse, ante todo, como una economía ínter-nacional.

La inconmensurabilidad entre las perspectivas *a') y b')*, en el terreno de las categorías económicas, se corresponde, por tanto, con la inconmensurabilidad de las perspectivas *a) y b)* en el terreno de las categorías políticas. Y ello nos lleva a suponer que esas «alternativas» no se dibujan unívocamente en cualquier momento del desarrollo histórico humano, sino que se manifiestan de modos muy distintos según los contextos sociales y, sobre todo, tecnológicos en los que las consideremos situadas. Muy distintas son las alternativas *a'/b')* en una época de transportes de mercancías o de información a la velocidad del caballo o incluso del ferrocarril, que en una época que dispone de las velocidades propias del avión o de internet, en donde la «mundialización» puede desbordar la propia distinción entre lo que es inter-nacional y lo que es inter-individual.

En cualquier caso, lo que importa es subrayar que la construcción de la Idea de Nación, en su acepción política, no es un asunto que pueda adjudicarse a la filosofía política, aunque los filósofos (ahora: Locke, Rousseau, Fichte) desempeñen un papel fundamental como ideólogos o «nematólogos», capaces de situar en el *mapa mundi* la nueva realidad, la nueva entidad resultante de la

revolución burguesa. Siendo la *nación*, en su sentido moderno, una estructura histórica nueva, que está sustituyendo a Dios en cuanto «fundamento ideológico» de la solidaridad entre sus miembros, y muy especialmente de su soberanía política, es evidente que una consolidación ideológica de la nueva Idea que quisiera alejarse del mero voluntarismo de sus miembros (de su consenso en el «plebiscito cotidiano» del *pueblo*) necesitaba determinar un contenido «sensible», «tangible», «fenoménico», que pudiera ser presentado como característica suya, un contenido distinto de las demás naciones. Este contenido fue identificado con la Cultura, en el sentido también moderno (y *ad hoc*) que este término alcanza en manos de los filósofos alemanes, a partir, sobre todo, de J. T. Fichte (véase *El mito de la cultura*). La *Cultura*, como contenido o sustancia de la nación, y como resultado del soplo del «espíritu secularizado como «espíritu del pueblo» (el *Volksgeist*) sustituirá a la *Gracia Divina* que también había desempeñado en el Antiguo Régimen el papel de fundamento del *Poder político* (el *Sacramento* de la unción real o imperial). No se trata, según esto, de que si «una cultura se encuentra desprovista de un caparazón político tenderá inevitablemente a hacer nacer un Estado», como dice E. Gellner, prisionero enteramente de «el mito de la cultura», y suponiendo, por tanto, que una cultura ya tiene la estructura de un Estado nacional.(nota 11)

No es la cultura la que «tiende» a constituir un Estado: ésta fue precisamente la tesis de Fichte, la tesis del «Estado de cultura». Es la nación moderna, y el Estado nacional, el que tenderá a hacer nacer o refundir *ad hoc* una cultura nacional, cuando no disponga de otras alternativas ideológicas más estrictamente políticas (como pudieran serlo el «Estado de derecho», el «Estado democrático» o el «Estado de justicia»).

La Idea de Nación, en sentido político, se conformará con las variantes respectivas en Francia, en Alemania, en España. En España, el uso del término nación, con un alcance político (aun cuando con importantes componentes «gentilicios», políticamente neutros), se insinúa ya en el siglo XVII. En el llamado *Gran Memorial* del Conde-Duque de Olivares al Rey (hacia 1624) se le «exhorta a hacerse rey de España», lo que viene a querer decir, a refundir sus títulos de Rey de Castilla, de Aragón, etc. en el único título de «Rey de España». Pero esto implica la necesidad de un término común para referirse a la sociedad política o república resultante, y es a esta entidad a la que comienza a aludirse con el término nación todavía sin desprenderse de su acepción étnico-geográfico (el Conde Duque propone para España «hacer la nación comercial, hacer la nación industrial»). Saavedra Fajardo, al hablar del decaimiento de España, dice

que se debe a que «falta la cultura de los campos, el ejercicio de las artes mecánicas, el trato y comercio a que no se aplica esta nación». Y el insigne alicantino Jorge Juan, tratando de sacar a España de la ridícula situación de atraso científico en la que la ideología teológica más reaccionaria la tenía sumida, publica en 1774 un opúsculo titulado: *Estado de la Astronomía en Europa, y juicio de los fundamentos sobre los que se erigieron los sistemas del mundo para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la nación, sin riesgo de su opinión y de su religiosidad*. Pero todavía aquí no se contrapone esta nación étnica (aunque reflejada a escala política), al Rey como titular de la soberanía. Habrá que esperar a la Constitución de 1812 para constatar un uso del término «nación» en sentido estrictamente político y, por cierto, infinitamente alejado de las «realidades gentilicias» de referencia; porque ahora la nación se define estrictamente desde el Estado: Artículo 1º: «La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (la nación es, en este texto constitucional, literalmente creada por el Estado, y no al revés). Artículo 3º: «La soberanía reside en la nación».

Sobre el origen del nombre

Ahora bien (y aquí retornamos a nuestro planteamiento), ¿por qué se denomina nación a esta entidad política nueva, que precisamente implicaba la neutralización, por no pertinentes, de las naciones en sentido étnico y, desde luego, en sentido biológico?, ¿en qué consistía la transformación de estas naciones étnicas en la nación política? El proceso tenía que ser lento y confuso, y un momento obligado suyo consistió, como hemos dicho, en aplicar la idea de nación étnica sustantivada, no ya a las «naciones exteriores», dadas en otros Reinos, sino al propio Reino, como un modo de encarecer la unidad real de los súbditos, pero sin por ello alcanzar todavía estricta significación política: podría hablarse, en ciertos contextos, de la «nación española», a la manera como se hablaría de la «gran familia», constituida por los súbditos que conviven bajo la misma Corona. Una *nación*, en su acepción étnica, puede entonces superponerse en extensión (aunque no en definición) a lo que, en su momento, será una *nación* en sentido político; no por ello aquella «nación» podrá tomarse como nombre de una entidad política (aunque este nombre esté pronunciado *desde* la «plataforma» de una entidad política). Estaremos en el caso, por ejemplo, en el que una *nación* (étnica) está siendo vista desde ·un Reino; y aun como-coextensiva con él, pero sin. Que por ello pueda afirmarse que esa *nación* está desempeñando formalmente la función de sujeto político que suponemos está desempeñada por el Reino de referencia. Tampoco cuando consideramos al

primate que se nos ofrece como «Circunscrito» en los límites del *Homo sapiens* estamos refiriéndonos, según su definición, al *hombre*, por ejemplo, a sus «actos humanos», aunque en extensión coincida con él (los «actos del hombre» no son necesariamente «actos humanos»). En una crónica de las jornadas de Fuenterrabía de julio-septiembre de 1638, en las cuales el Conde Duque logró que Richelieu levantase el cerco de la ciudad, Don Juan Palafox, del Consejo de Indias, dice que la victoria llenó «a un mundo y otro de fama y de gloria a la nación española». Años después, transcurrido el reinado de Carlos II, se escucharon en Versalles, al parecer, estas célebres frases: «¡Qué gozo, ya no hay Pirineos, ya formamos [Francia y España] una misma nación!». Estas palabras, si es que la pronunció el embajador español Castel de Ríus en la Corte de Luis XIV, y en presencia del Rey Sol, en el momento de hacer público el testamento de Carlos II en favor de Felipe V, no podían significar un proyecto de fusión política de las «dos naciones», sino, a lo sumo, una expresión de buenos deseos en las relaciones futuras entre los «miembros de una sola familia», concretamente, entre el abuelo y el nieto, o también entre dos «naciones étnicas» sustantivadas, desde los parámetros de Francia y España. Dicho de otro modo: la acepción primaria de nación, la biológica, juntamente con la acepción étnica, siguen manteniendo su influencia en esta solemne ocasión. Y si es cierto que Luis XIV dijo, dirigiéndose a toda su Corte allí congregada, en el gran salón de Versalles, señalando a Felipe V: «Caballeros, aquí tenéis al Rey de España; su origen y linaje le llaman al trono y el difunto rey así lo ha testado; toda la nación lo quiere y me lo suplica; ésta es la voluntad del cielo y yo la cumplo gustoso», no sería menos cierto que el término «nación» sigue sonando más en su acepción étnica (como el valor que el concepto toma desde un parámetro global en este caso, el representado por el Rey de Francia) que en su acepción política, tanto si el Rey Sol se refería a la nación francesa (que es la que propiamente debiera pedirle que aceptase el testamento de Carlos II), como si se refería a la nación española, o a ambas a la vez. En efecto, la nación a la que, en cualquier caso, se refiere Luis XIV no está desempeñando formalmente en este contexto ningún papel político: no es «Su petición» (por otra parte adivinada) la que legitima al nuevo rey de España, sino el testamento del difunto Carlos n; ni es esa petición de la nación lo que inclina a Luis XIV a aceptar la herencia para su nieto, sino en la medida en que esa petición está siendo interpretada como acorde con la «voluntad del cielo». En resolución, «nación» significa, en la Francia de Luis XIV, en 1700, algo así como la «gran familia» de los franceses (y también de los españoles) que piden humildemente a su Rey, siempre que su petición concuerde con la «voluntad del Cielo», que al Rey se manifiesta, la aceptación de un testamento de otro Rey. Habrán de pasar casi ochenta años para que el concepto

de «nación» alcance en Francia su significado verdaderamente político, al reivindicar su condición de «fuente de la soberanía», precisamente en el momento de enfrentarse al rey como único intérprete autorizado de la «voluntad del cielo». Es el momento en el que Bally, en su calidad de Presidente de la Asamblea Nacional, le dice a Luis XVI: «La nación no puede recibir órdenes». En cualquier caso, la nación, en su acepción política, no tendrá por qué «renegar» de su significado étnico, sobre todo, cuando éste ha sido ya transferido a «escala» del pueblo que delimita el ámbito de un Reino; por el contrario, tenderá a reinterpretarlo e incorporarlo incluso, llegada la ocasión, en sus contenidos más racistas; y no siempre desde una perspectiva monista o armonista. En 1820, Augustin Thierry dice, bajo la influencia de los escritos de los «Condes» (de Boulanvilliers, de Vacher de Lapouge y de Montlosier): «Creemos [los franceses] ser una nación y somos dos naciones sobre la misma tierra, dos naciones enemigas en sus recuerdos, irreconciliables en sus proyectos...».

Sin duda, los mecanismos de extensión de los conceptos étnicos o biológicos de nación a esta nueva sociedad (la «comunidad burguesa»), que comenzaba a reclamar la soberanía del poder político, pueden haber sido muy diversos. Desde los conceptos establecidos, la cuestión de génesis podría plantearse de este modo: ¿Aparece la nación, en sentido político, a partir de una aplicación del concepto de nación biológica (por lo que la nación política contiene de «Sujeto de la soberanía que está naciendo», como consecuencia de la metamorfosis del Antiguo Régimen), o bien aparece a partir de una inflexión del concepto nación étnica, concretamente de alguna nación étnica -Castilla, Prusia la que le hubiera correspondido actuar como «partera» del Nuevo Régimen? Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que si la nueva correlación de fuerzas que sustituye a la nobleza y a la monarquía en el control del poder político toma el nombre de «la nación», y no algún otro, ha debido ser como consecuencia de la presión de las corrientes sociales canalizadas a través de las naciones étnicas antes que a través de fuerzas sociales canalizadas a través de las naciones biológicas. No queremos decir que la confluencia de las fuerzas representadas a través de estas naciones hayan sido las constitutivas de la nación política; queremos decir que la canalización étnica de las fuerzas políticas que, procedentes de las provincias, «coloreaban» la nueva composición de fuerzas en la ciudad, pudo tener el suficiente peso como para inclinar a concebir la unidad de la nueva clase política emergente, a fin de subrayar su «nueva fraternidad» por analogía con la unidad experimentada entre los individuos de la misma nación étnica, pero sin que ello quisiera decir que el significado de la nación

fuese ahora el que tenían las naciones étnicas, que precisamente quedaban diluidas en el proceso de *re-nacimiento* de la nueva sociedad. Estaríamos ante un «mecanismo» de ampliación analógica semejante al que en nuestros días tiene lugar con frecuencia al utilizar el concepto de «comunidad» (originariamente circunscrito a grupos sociales pequeños, familiares, conventuales o parroquiales, en los cuales «cada miembro conoce a todos los demás») para designar nuevas unidades sociales sumamente complejas («sociedades», y no «comunidades», en la terminología de Tönnies), como puedan serlo, en España, las llamadas «Comunidades Autónomas» (por la Constitución de 1978) o, en Europa, la «Comunidad Europea», o incluso la «Comunidad Internacional». Un poder que nace de la nueva composición de fuerzas urbanas (que canalizan, a su vez, fuerzas campesinas) y en el que se refunden incluso las naciones étnicas que las componen, nos sitúa a dos pasos de la nueva sociedad política naciente como una nueva nación. Todas parecerán querer estar renaciendo a una fraternidad o comunidad tan profunda como la que reconocían en la nación étnica, sólo que dada a escala más amplia: tal que precisamente tuviera como efecto «reabsorber» las fraternidades étnicas primarias, sin negarlas, pero sí subordinándolas a la nueva estructura. Un proceso similar al que los cristianos, como hemos dicho, podían sentir al recibir el bautismo, interpretándolo como un nuevo nacimiento, como un renacimiento a una vida más elevada, que superaba la vida familiar o política, subordinándola a la nueva existencia, en cuanto miembros del Cuerpo de Cristo. Aquí pondríamos la razón por la cual, las naciones, en su sentido político, implican, de algún modo, la superación de las naciones étnicas de las cuales se alimentan (y acaso por el simple mecanismo de la reabsorción de determinadas naciones en la nación hegemónica). La nación política, en cuanto resultado de la confluencia de las naciones étnicas, es una nación política de naciones étnicas, cuya unidad sólo puede lograrse cuando las naciones étnicas, disolviéndose en la nación a la que darán origen, llegarán a ser reducidas a cero, a la manera como la serie de círculos, cuyos centros equidistan de un punto interior, sólo puede ser llamada «círculo de círculos» cuando los círculos componentes reduzcan su radio hasta un valor cero.

El significado revolucionario de la Idea de nación política en la Historia de las categorías políticas

Lo que san Pablo había dicho a propósito de los cristianos - «ya no hay judíos ni gentiles, todos somos miembros del Cuerpo de Cristo»-, podrá decirse también, cormo ya hemos insinuado antes, cambiando Cristo por «Nación política»: «Ya no hay castellanos o catalanes, todos somos miembros del cuerpo

de la nación española, y en ella renacen transfiguradas y elevadas a un éter más puro, nuestras propias naciones de origen». Renán percibió con claridad este proceso: «el olvido, y aun diría, el error histórico, constituyen un factor esencial en la creación de una nación [política]»: los franceses debieron olvidar, para constituir a la nación francesa, sus orígenes galos, francos, burgundios o normandos. La nación política ofrecerá un nuevo terreno considerado como propio; tan propio como el que les habría sido dado a los ciudadanos, como un destino, por su nacimiento en el pasado; será el terreno de la nueva sociedad de la que se ·encuentran formando parte, una sociedad en la que, en principio, podrían integrarse campesinos, clérigos, burgueses, legistas y nobles, que luchan contra el rey, en cuanto monarca absoluto. La nación, en su sentido moderno, representa un nuevo género de solidaridad entre los hombres que no puede confundirse con la solidaridad derivada del oficio, de la religión o del negocio: es una solidaridad nueva, cuyo contenido es el propio de una comunidad política que se recorta frente a otras comunidades políticas. Esta nueva sociedad política, entendida como una sustancia dinámica en marcha hacia un futuro lleno de promesas para satisfacer los intereses de tocios, es lo que comenzará a llamarse nación, en sentido político. La nación (política), como fundamento del nuevo orden, es (ideológicamente al menos) de todos -pobres, ricos, laicos y clérigos, rústicos y urbanos-, la nación recoge la realidad de un pretérito, pero no se reduce al origen (como la nación étnica); es, sobre todo, un concepto práctico orientado hacia el futuro, aunque necesariamente concebido como fundado en una tradición histórica: sólo así la nación puede aparecer como una realidad que está «por encima de la voluntad o del capricho de los ciudadanos». Y es obvio que los momentos de ambigüedad en los que la idea de nación, como realidad pretérita (tal como se contempla desde una plataforma política superior), se transforma en una idea *proléptica*, han de darse con mayor abundancia a medida que corra el tiempo. Contraprueba: Ferrer i Fijes, durante el sitio de Barcelona por Felipe V, en la Asamblea que decidió la continuación de la guerra, aunque fuera a costa de las vidas de los barceloneses, pronunció una célebre frase: «Acabe la nación con gloria». Aquí la nación se toma, sin duda, en sentido étnico-reflejo, es la nación vista desde el Reino: «Esta nación que no quiere incorporarse a la Corona de Felipe V, acabe con gloria». Pero la ambigüedad entre la nación étnica que puede acabar, y la nación política, que no puede (intencionalmente) acabar nunca, es evidente.

Según esto, el concepto político de «nacionalidad histórica» es, en cierto modo, tan contradictorio como un «hierro de madera». La nación, en su sentido político, no es tanto un concepto histórico (pretérito), fundado en una comunidad

de origen, cuanto, sobre todo, un concepto práctico (de futuro), y aquí comienza a tener algún sentido la célebre concepción de Renán, la nación como «plebiscito cotidiano», es decir, como consenso implícito que tiene lugar en la praxis diaria de la vida de la ciudad. Aquello que algunos llaman, con J. Habermas, «nación de ciudades», contiene una notable impropiedad, porque la «ciudad prístina» consta ya de varias gentes o naciones y, a lo sumo, no se trata tanto de una «nación de ciudadanos» cuanto de una «Ciudad de naciones»; cuando las ciudades se multiplican y se integran en el Estado en cuyo ámbito aparece la «ciudad nacional» (las «Ciudades nacionales») entonces la expresión «nación de ciudades» nos remitiría al concepto de nación como «confederación de municipios». No es casual que últimamente se esté intentando apoyar el llamado proyecto de «liberación nacional vasco» en una confederación de municipios, considerados como las auténticas «células» de la supuesta «nación vasca» (cada municipio tendría un voto; Aranzazu contaría tanto como Bilbao en una «mesa democrática», a la manera como en la Asamblea General de la ONU cuenta tanto, al menos en la ficción jurídica, el voto de EE UU como el voto de Brunei).

La conformación de la Idea de «nación política» representa una novedad histórica revolucionaria en el curso global del desarrollo de las *categorías políticas* (contadas a partir de la constitución de las sociedades políticas como Estados que se organizan en un orden más complejo que el que es propio de las sociedades tribales); lo que no implica que el Estado-nación sea la «Categoría final», definitiva, de la Historia: su «novedad revolucionaria» tiene también sus propias fechas históricas. Lo que no es fácil es dar con la formulación precisa que exprese la característica de esta novedad histórica cuando ésta quiere ser medida en el conjunto global de las categorías políticas contadas, como venimos suponiendo, a partir de la constitución de los primeros Estados (por ejemplo, de las primeras ciudades-Estado) resultantes de la interacción *sui generis* entre determinadas sociedades tribales pre-políticas. Por ejemplo, la fórmula: «la novedad histórica de la nación política consiste en que ella introdujo el principio del origen popular del poder frente al principio tradicional de su origen divino o sagrado, es muy incorrecta, ante todo porque pretende definir la novedad de la categoría *nación política* en el terreno teológico-ideológico, y no en el terreno económico-político, siendo así que la revolución de referencia no es tanto una revolución teológica, sino social (que, sin eluda, implica sus propios componentes ideológicos).

En todo caso, la nueva Idea de la nación política no se enuncia formalmente por oposición a la Idea teológica. Muchas veces aparece incluso

vinculada a esta Idea: en los comienzos de la «revolución ideológica nacionalista» (por ejemplo, en la Edad Moderna de la España de la «herencia comunera», de Mariana y Suárez) no se advierte siquiera una separación respecto de Dios, sino un cambio del «lugar de aplicación» de la acción divina: Dios sigue comunicando la autoridad política a las sociedades humanas sólo que no ya a través de los reyes, sino directamente a través del pueblo. Más aún: ni siquiera puede afirmarse, cuando regresamos más atrás del «Antiguo Régimen feudal», que la novedad histórica del Estado-nación haya consistido en dar la espalda a la Idea teológica, porque la Antigüedad clásica nos ofrece ejemplos de ideologías políticas que, aun procedentes sin duda de fuentes religiosas, se habían secularizado ya plenamente en la forma de las «sociedades democráticas», como pudo serlo la Atenas de Solón, de Clístenes, de Efialtes y aun de Pericles: aquí es el «pueblo» el que, en virtud de su naturaleza (o del «juego natural» de las fuerzas que integran la *polis*), se constituye en sujeto, fuente y justificación del poder político soberano. Y, sin embargo, el *demos* ateniense no es una nación. En él subsisten formalmente reconocidas las diferencias tribales y, sobre todo, siguen existiendo, también reconocidas, diversas clases sociales, entre las cuales no cabe hablar, no ya de *isonomía*, sino ni siquiera de «comunidad viviente»: además de los esclavos domésticos o públicos, hay que contar, sobre todo, a los metecos. Ni los esclavos, ni los metecos, aunque contribuyen decisivamente en la vida de la ciudad, son considerados ciudadanos. En *La República* de Platón puede verse representado el ideal de una ciudad compuesta de tres clases sociales, en la cual sólo a la clase superior le corresponde el poder político (es cierto que otras escuelas filosóficas, como los cínicos o los estoicos, enseñaron la igualdad de todos los ciudadanos, pero de forma tal que esa igualdad borraba los propios límites de la ciudad en una utópica cosmópolis que no tuvo correlato práctico alguno).

La novedad que atribuimos a la nación política hay que buscarla por otros lados. Y estos lados se nos muestran tanto en el momento de la negación, como en el de la afirmación. Partimos de la caracterización global de las sociedades políticas anteriores a la constitución de los Estados nacionales como sociedades en las cuales la *norma política* (incorporada a las respectivas ideologías) habría consistido en la atribución del poder político a determinados grupos o clases sociales, dejando fuera, es decir, negando el poder político, a los restantes grupos o clases en los cuales podía considerarse estratificada la sociedad política; grupos o clases que, además, y esto es esencial, aceptarían la norma de su exclusión; lo que no quiere decir que su «consenso» hubiera de ser pacífico en principio: los conflictos sociales y políticos serán constantes, pero tales

conflictos -el más nombrado la rebelión de Espartaco no habrían estado orientados a la subversión del orden social, a la participación plena del poder político, sino a la resistencia ante los abusos intolerables, a las mejoras relativas, o a la huida.

La novedad de la Idea de nación política la ponemos en la novedad de su norma. Ni siquiera en la novedad factual, porque «ele la norma al hecho hay un gran trecho»; y la nación política seguirá siendo el campo en el que nominan unos grupos o clases más fuertes sobre los más débiles. La novedad de la norma del Estado-nación se nos manifiesta como la negación del monopolio del poder político por una parte de la sociedad política. La norma del Estado-nación actuaría, ante todo, como norma de exclusión de las aristocracias de sangre, o de las aristocracias económicas, respecto de la condición de sujetos únicos de la soberanía. Pero, sobre todo, como norma de inclusión de todos los miembros del cuerpo político en el ejercicio de la soberanía, cualquiera que sea la clase social a la que pertenezcan y precisamente porque se supone que todos estos miembros del cuerpo político son miembros de una misma nación política. Las «revoluciones burguesas» que instauraron la nueva norma de la nacionalidad (y por ello fueron ante todo revoluciones sociales) no sólo tendieron a anular los privilegios de las aristocracias de sangre del Antiguo Régimen, sino que tendieron a incorporar a las clases más desprotegidas, acaso para poder disponer de una fuerza que les era necesaria: de la unidad pluriclasista que así se constituía podía resultar su definición ideológica a través de la Idea de nación política. Es cierto que esta Idea no garantizaba ni la igualdad, ni la libertad, ni la fraternidad de los con-nacionales, más que sobre el papel; y ni siquiera su reconocimiento efectivo formal: la limitación del sufragio universal en función de la renta, del sexo o del alfabeto, se mantuvo; pero sin embargo también habrá que decir que la nación no excluía de la soberanía a los pobres, en cuanto clase o casta cerrada, puesto que bastaba que un «pobre» alcanzase el nivel de renta suficiente para poder participar plenamente en la vida política, y lo mismo habría que decir de los analfabetos. Incluso la exclusión de las mujeres del derecho al sufragio (exclusión que en Francia duró, incluso en regímenes de izquierdas, hasta De Gaulle) tenía un alcance diferente del que es propio de una «exclusión de casta», puesto que los hijos de las mujeres sin voto, fueran o no plebeyos, podían «recuperar» el derecho si sabían escribir y lograban alcanzar un nivel mínimo de renta. La «democracia limitada» del Estado-nación moderno implicaba, por tanto, internamente, la escuela y el pleno empleo como únicos mecanismos de ampliación de sus límites. En la práctica histórica, sabemos que la constitución del Estado-nación abrió la puerta a situaciones de diferenciación

clasista y de explotación todavía más feroces que las del Antiguo Régimen: son las situaciones analizadas por Marx. Es más, cabría decir que la norma de la nación, como norma de unidad de las diversas clases en la nación política, actuó como un mecanismo de enmascaramiento de la lucha de clases -a la manera de como se dice que el «Cuerpo de Cristo» (ya no hay judíos ni gentiles...) enmascaraba las diferencias entre los hombres libres y los esclavos en la Tierra-.Y, sin embargo, a pesar de ello la novedad de la norma no podía ser reducida al estricto terreno «mental» de las ideologías, porque la exclusión del monopolio de las aristocracias y la inclusión de las clases «plebeyas» en el cuerpo político, es algo más que un juego de disfraces que dejase intacto el «fondo real» de la lucha de clases. Es un cambio también real del escenario tecnológico y político de esta lucha de clases. La ideología de la nación política es una ideología objetiva (no meramente mental o subjetiva), que, por ejemplo, y entre otras cosas, dará lugar a una reformulación de los conflictos entre los reinos o repúblicas, como conflictos entre naciones, y a un replanteamiento de los términos en los cuales el *Manifiesto comunista* había dibujado la lucha de clases (en la Primera Guerra Mundial se vio claramente que la unidad internacional del proletariado era más débil que la unidad entre proletarios y burgueses de una misma nación).

Lo que puede resultar más paradójico es que la novedad de la nación política, respecto de las categorías políticas que la preceden, una vez constituido el Estado, podría definirse también como una suerte de refluencia de la estructura comunitaria y pre-política de la tribu, en el sentido de que, así como en la tribu ninguno de sus miembros es excluido de su participación formal en la vida pública, así tampoco en la nación ninguno de sus miembros es excluido de la participación en la soberanía. Es evidente que esta analogía no autoriza a ver a la nación política como una mera variedad de la tribu. La nación política tal como ha sido presentada, supone, en todo caso, la refundición de las naciones étnicas, gentilidades o tribus en una estructura superior. Y, sin embargo, la nueva entidad, de tan oscuras características, fácilmente tenderá a ser asimilada a una especie de tribu, reintroduciendo (sobre todo a través de la idea de raza) las relaciones de parentesco que la propia *ciudad* había dejado en segundo o tercer plano; y esta asimilación culminará en el caso en el que las naciones políticas quieran abrirse camino a través de la forma de las «naciones fraccionarias».

La nación canónica no es una «nación de naciones»

Un corolario, de enorme significado práctico, hemos de señalar: mientras

que la nación, en el sentido étnico, en cuanto parte de una sociedad política, implica una pluralidad definida en una convivencia política común, global y no excluyente, la nación, en el sentido político, es única: la nación política excluye a otras naciones políticas de su seno; sólo refundiéndose en la nación política las supuestas naciones políticas previas, es decir, sólo desvaneciéndose como tales, y englobándose como partes de la nación única, puede constituirse una nación política en sentido propio. Esto no significa que la nación única, en el ámbito de su esfera política, tenga, a su vez, el atributo de la unicidad. Por el contrario, la nación política sólo ha podido configurarse como tal frente a otras naciones de su entorno. Pero, a diferencia de lo que ocurrió con las naciones étnicas (que acudían a una plaza común, manteniendo sus diferencias en el tablero del juego colectivo), las naciones políticas comienzan por trazar sus contornos, constituidos por otras naciones, mediante fronteras visibles e impermeables, tendiendo a encerrarse en sí mismas, volviéndose mutuamente de espaldas, sin perjuicio de los pactos internacionales de conveniencia. Ninguna nación puede ser envuelta por otras; las naciones limitan con otras naciones de su vecindad. Pero la vecindad, por sí misma, no determina su «refundición» en una nación política común, sino acaso, más bien, la profundización de las líneas fronterizas.

Lo que no puede suceder, por tanto, es que la nación política, dada siempre en un entorno constituido por otras naciones políticas, pueda albergar en su seno a otras naciones. Un Estado puede ser plurinacional, pero una nación no puede ser multinacional, aunque se le llame «Supernación». Por ello, la fórmula «nación de naciones», en genitivo replicativo, es contradictoria. Y no porque todos los genitivos replicativos lo sean. Lo que llamamos «genitivos replicativos» son construcciones en las cuales un término se reaplica, por medio de una forma genitiva, a sí mismo, pero en plural (por ejemplo, «rey de reyes»); quedan fuera, según esto, en principio, las construcciones reiterativas en singular, cuando correspondan a cuadrados, cubos, etc. de relaciones, tales como «hijo del hijo» (pero no «hijo de los hijos,,), o bien «mitad de la mitad», o «triple del triple», porque las relaciones pueden reproducirse, aunque los productos relativos resultantes no se reproduzcan (el «padre del padre» no es padre, sino abuelo). En un genitivo replicativo podremos distinguir siempre la base (nación en nuestro caso) y su replicación. Y podríamos, lógicamente, poner en correspondencia los genitivos replicativos objetivos con objetos (estructuras) o con conjuntos de objetos; también los genitivos replicativos pueden estar referidos a relaciones. «Hexaedro de hexaedros» es un genitivo replicativo de objetos; «siglo de siglos», es un genitivo replicativo de conjuntos; «rey de reyes», es un genitivo replicativo de relaciones (y, acaso también, «Luz de

luces», o «Cantar de los cantares»). Los genitivos replicativos pueden serlo en primer grado («siglo de siglos»), o en grados superiores («siglo de siglos de siglos»). Según la materia no siempre es posible la reiteración hacia el infinito: «parte de partes» no es reiterable al infinito, porque hay que detenerse en una parte átoma. Por otro lado, no toda estructura, ni todo conjunto, ni toda relación, son reiterables de este modo, ni siquiera en primer grado. La reiteración sólo es posible cuando los objetos (o los conjuntos de objetos) sean homólogos a sus partes, o cuando las relaciones sean reiterables. Un genitivo replicativo es inconsistente o imposible cuando el término base sea tal que, por su materia, no admita la formación de un plural tal, en el que sus elementos puedan mantener entre sí la relación que los componentes de la base mantienen entre ellos mismos. «Círculo de círculos» es construcción imposible, como hemos dicho (aunque gramaticalmente no haya ninguna dificultad en construir el sintagma), porque los círculos no reproducen la naturaleza de la línea circunferencia, cuyas partes son puntos y no círculos; «célula de células» es también una construcción inconsistente, porque la célula es una unidad que no se compone de otras células. En cambio, es consistente la construcción «triángulo equilátero de triángulos equiláteros», o «imán de imanes». La replicación genitiva es imposible, pues, cuando las partes sean heteroméricas: «Catálogo de los catálogos» es un pseudogenitivo, porque yo hago el catálogo de los libros, no de los catálogos, salvo que éstos aparezcan desempeñando la función de libros. La «paradoja de los catálogos» de Russell no puede llevarse más allá de su planteamiento: una vez formulado éste habrá que proceder a «desmontarlo». Pero igual ocurre con la construcción «nación de naciones», porque una nación política supondría la refundición de las supuestas políticas, como hemos dicho. Ocurre con las naciones, como ocurre con los cerebros de los hombres o con las personas: dos cerebros no pueden formar un cerebro único, ni dos personas pueden formar una persona, aunque estén unidas «hipostáticamente», al modo de los hermanos siameses. Dos o más personas no pueden formar una persona, sino una sociedad de personas (y, sólo por ficción jurídica, podemos llamar a esa sociedad una «persona jurídica»). Dicho en la terminología de Durkheim: la unidad de la nación (en el sentido moderno, político) no es una unidad de tipo «segmentario» (la unidad de los grupos cuya estructura se reproduce en los subgrupos, como se reproduce una lombriz); la unidad de la nación (política) es de tipo «orgánico», porque no se asemeja a las partes de que consta, ni a las sociedades de radio más amplio en las que está inserta.

La nación canónica es, en resolución, una nación que ha siclo establecida desde un Estado. Por eso, la nación política constituye, por sí misma, una

categoría política, sin perjuicio de que la ideología tienda inmediatamente a presentar a la nación como si fuera una realidad previa al Estado. Un Estado concebido; a su ·vez, de modo metafísico, como la «autoorganización política de la nación». De hecho, la ideología nacionalista se opuso, desde su principio, a cualquier ideología pactista o federalista en lo concerniente a la cuestión del origen de la sociedad política. Mazzi.ni entendía por nación «la universalidad de los ciudadanos que hablan la misma lengua, asociados, con igualdad de derechos civiles y políticos, en la intención común de despertar y perfeccionar progresivamente las fuerzas sociales». Por ello, la República (italiana, decía Mazzini) hará a la nación. Y, por eso, el federalismo, pensaba Mazzini, sólo puede ser sostenido por las envidias entre ciudades, provincias, municipio s, «pequeñas pasiones abyectas y mezquinas que pululan en la Península (italiana) como los gusanos en un cadáver». Mazzini opuso también, en 1836, su concepto de nación al cosmopolitismo de algunos demócratas españoles que defendían los «derechos de la humanidad» contra las «exageraciones del sentimiento nacional»: «la humanidad es la asociación de las patrias». Y años después, Mancini, desde Turín, defendió a las naciones «como fundamento del derecho de gentes» y concibió el principio de la nacionalidad («cada nación un Estado») como el «pienso, luego existo», de la filosofía política.

Ahora bien, las constituciones políticas que estas naciones canónicas se «fueron dando a sí mismas» se apoyaban en las constituciones previas (*systasis*) no escritas, o escritas parcialmente, de una sociedad política ya dada, a través de una vida institucional común. Las constituciones escritas de las naciones canónicas no podrían equipararse, por tanto, ni a un simple código convencional de normas revisables en cualquier momento, ni tampoco a un sistema axiomático (a una «ley de leyes») de las cuales pudieran derivarse ulteriormente las leyes como si fueran teoremas. Las constituciones escritas desempeñaron y desempeñan, más bien, el papel que las gramáticas de los lenguajes naturales desempeñaron y desempeñan en relación con estos lenguajes que son preexistentes a ellas. Los lenguajes naturales son «organismos vivientes», con una gramática (o *constitutio*) interna, no inmutable, pero tampoco cambiante caprichosamente. Si en un momento determinado de su vida se hace precisa una Gramática escrita de esos lenguajes naturales, ello no será debido a la «reflexión de la lengua sobre sí misma», o a la decisión que una lengua tomase de darse «SU propia Gramática». La formación de una Gramática será debida, por ejemplo, a la necesidad de establecer las diferencias de una lengua dada con otra lengua y a la necesidad de regularizar muchas de sus partes internas (sin que con esto se pretenda agotar todas las leyes y las reglas por las que se rige el

«organismo del lenguaje»). Las Constituciones políticas escritas se producen también en la perspectiva comparatista. Y, desde este punto de vista, cabría decir que una Constitución política escrita sólo se entiende plenamente cuando se determina contra qué otra Constitución se ha establecido (la Carta Magna, contra Juan sin Tierra; la Constitución española de 1978, contra las «constituciones» del franquismo -no contra todas: título III-, o contra la Constitución de 1931).

La «nación fraccionaria»

Aunque de un modo esquemático, y una vez expuesto el «Sistema ternario» constituido por las tres acepciones del término nación que hemos analizado (la *nación biológica, la nación étnica y la nación política*), tenemos que ocuparnos ahora de una cuarta acepción de este término, vinculada al fenómeno de los llamados «nacionalismos radicales», surgidos a lo largo del siglo XX (el nacionalismo radical vasco, el nacionalismo radical catalán, el nacionalismo radical gallego, el nacionalismo radical corso, el nacionalismo radical bretón...; el caso del nacionalismo kurdo es distinto porque en él la «nación kurda» -que tiene un sentido étnico más que político está dispersa de modo significativo entre diversos Estados y no es una parte de un único Estado: la asimilación entre vascos y kurdos que algunos partidos vascos pretenden es gratuita, porque los nacionalistas radicales vascos, que en España representan un pequeño porcentaje, sólo arrojan en Francia un porcentaje insignificante que no llega al 0,05%) Esta cuarta acepción del término «nación» puede ser presentada como el desarrollo particular de un concepto que pudiera haber sido llevado a cabo a partir del sistema ternario de referencia; lo que significa que sólo sería posible explicar conceptualmente, en el terreno de la teoría política (es decir, no ya en el terreno de la Psicología, de fa Psiquiatría o de la Sociología), a los nacionalismos radicales, y a la Idea de Nación que ellos postulan, en función de dicho sistema ternario.

Traduciendo esta tesis al terreno histórico: sólo será posible explicar conceptualmente el «fenómeno de los nacionalismos radicales» del siglo XX, en función de los nacionalismos políticos, clásicos o románticos, constituidos a lo largo de los siglos XV1II y XIX. De esta manera, se abriría la posibilidad de una crítica política a los nacionalismos radicales que no se reduciría al terreno meramente ideológico (o pragmático, ético, moral, religioso, estético...), sitio que pretendería mantenerse en el terreno estrictamente conceptual.

En efecto, nuestra crítica al nacionalismo radical (o al concepto

correspondiente de «nación radical» que habremos de asignarle) deriva de su consideración de «Concepto particular degenerado», dentro del sistema de conceptos de referencia (un concepto límite degenerado que sería el equivalente, en la teoría política, a lo que en Geometría se llaman las «ramas de hipérbola degeneradas», cuando al pasar al infinito se transforman en rectas). Es obvio que nuestra «crítica conceptual» no puede separarse de la crítica política real, histórica; propiamente, la crítica conceptual de los nacionalismos radicales sólo tiene sentido cuando se concibe como una metodología para «leer» o «interpretar» los fenómenos empíricos, tan multiformes de los nacionalismos radicales. Una metodología que evite las constantes recaídas en los relatos sociológicos, psiquiátricos o biográficos (relatos que, por otra parte, son imprescindibles, aunque sólo sea porque constituyen el material mismo de aplicación de los conceptos: en cierto modo, se trataría de reexponer, hasta donde fuera posible, estos relatos, a la luz del esquema de los «conceptos degenerados», conformados a partir del sistema ternario de conceptos que hemos expuesto).

El planteamiento que estamos haciendo del problema de los «nacionalismos radicales» presupone una propuesta de diferenciación terminante entre estos nacionalismos radicales y los nacionalismos tradicionales asociados al concepto de nación política en el sentido clásico o romántico (el sentido que el término nación tomó en, por ejemplo, las obras de Fichte, de Mazzini o de Mancini), referido a lo que denominamos «naciones canónicas». Dicho de otro modo, presupone una condena terminante a una metodología muy habitual que acostumbra a comenzar (generalmente desde una perspectiva «cosmopolita» o «mundialista») analizando a los nacionalismos radicales como un mero caso particular de los nacionalismos políticos tradicionales (clásicos o románticos). Una metodología que se delata en títulos frecuentes de capítulos o de libros consagrados a los nacionalismos radicales, de este tenor: «El resurgir (en el siglo XX) de los nacionalismos»; títulos que sugieren que los nacionalismos del siglo XX, y aun de sus finales, no son otra cosa sino una continuación del proceso histórico que dio lugar a los nacionalismos del siglo anterior.

Pero es simple oscurantismo o simple confusionismo comenzar presentando (a veces «pedagógicamente») un concepto general (en realidad sustancialista) de nacionalismo (o de nación) -construido trabajosamente como si fuera un concepto primitivo o exento, y no resultante de una precisa dialéctica política, a partir de una composición de cuatro o cinco factores ad hoc (etnia, lengua, territorio, cultura)para, en su momento, y tras considerar los casos

históricos del nacionalismo francés, alemán, italiano o español, pasar a tratar a los «nacionalismos radicales» como rebrotes, casi naturales, de una tendencia ya conocida y clasificada. Oscurantismo y confusionismo, aunque sólo fuera porque los nacionalismos radicales (y las naciones radicales correspondientes) son sólo proyectos que, sin perjuicio de la violencia terrorista a través de la cual suelen ser presentados, no pueden ponerse en el mismo plano en el que están dibujados los nacionalismos canónicos (o las naciones canónicas «realmente existentes»).

Y, sin embargo, la confusión entre el análisis de los procesos históricos de constitución de las naciones canónicas y el análisis de los proyectos de constitución de las naciones radicales es, como hemos dicho, muy frecuente. El «analista», desde esa confusa perspectiva, parece situarse, como si fuera un espíritu dotado de la «ciencia de simple inteligencia», como si estuviera dotado de una capacidad de contemplar, más allá del decurso de los tiempos, desde la eternidad, confundidos los procesos pretéritos y los procesos por venir (para lo cual deberá empezar suponiendo que estos procesos por venir, las naciones radicales, en nuestro caso, ya se habrían cumplido y refundido con los procesos pretéritos). El concepto general sustancialista de, «nacionalismo» alcanzará la plenitud de su expresión cuando se ampare en un criterio genético, a partir del cual habrían de ser «explicados históricamente» los propios nacionalismos: porque ahora, un nacionalismo dado, cualquiera que él sea, intentará ser explicado a partir de una nación, postulada como una nación política prístina singularizada y originaria, en cuanto directamente correlacionada con la «Humanidad». Supuesta dada la realidad de esa nación (al menos en su estado de «nación en sí») -una realidad interpretada, en el conjunto de la «Humanidad», a la manera como una especie botánica o biológica suele ser interpretada por los «ecologistas conservacionistas» en el conjunto de la Biosfera-, el nacionalismo radical tendrá que ser explicado no de otro modo, sino como el proceso por el cual la «nación en sí» se reafirma y reivindica ante otras y, sobre todo, ante sí misma como «nación para sí», el valor de su presunta existencia, tomando conciencia de su realidad (conciencia que la preservará de su anegación en el océano uniforme y monótono de la «sociedad universal»).

De acuerdo con este sustancialismo metafísico (propio del idealismo hegeliano), el objetivo de los políticos orientados a impulsar el devenir interno de la nación, como un caso más del devenir en general, no sería otro sino el conseguimiento de que «lo que es en sí» llegue a tener la «Conciencia de sí». *Tantae molio erat se ipsam cognoscere mentem*. Los nacionalismos radicales (el nacionalismo vasco o el nacionalismo corso) quedarían explicados simplemente

a partir de estas supuestas «nacionalidades en sí» dadas en *illo tempore* que, tras siglos de letargo o de opresión, en un momento dado, logran despertar de su estado de somnolencia y deciden, mediante la lucha o, llegado el caso, recurriendo al terrorismo más sangriento (capaz de sacar de su sueño, mediante el ruido de las pistolas, a los «nacionalistas en sí», pero no todavía «para SÍ») conseguir que la nación alcance su estado «para sí», propio de una conciencia política.

Esta ridícula metafísica sustancialista o idealista se condensa en un lema que sirve de bandera a los movimientos reivindicativos más diversos: «Concienciar» o «Concientizar». Ahora bien, en el momento en el que ponemos en duda la realidad de esas «naciones políticas en sí» y descartamos la supuesta «tendencia inmanente de la sustancia humana hacia su concientización», así como su valor axiológico (dentro de la Humanidad), tendremos también que concluir que la explicación de los nacionalismos, a partir de esas naciones dadas en el contexto de la Humanidad, es una simple tautología, una petición de principio, cuyo alcance no va más allá del que corresponde a la explicación de los efectos soporíferos del opio, a partir de «virtud dormitiva». La conciencia nacional no puede ser explicada a partir de una nación presupuesta *ad hoc*; la conciencia nacional habrá de ser explicada a partir de otros factores que han de suponerse actuando previamente a la constitución de la nación política. Por ello, y en todo caso, no todos los nacionalismos son iguales, y su «concienciación» (nunca resultado de un proceso inmanente, sino de la concurrencia de factores muy distintos, y sintéticamente compuestos) habrá podido seguir en todos el mismo curso.

En el sistema ternario que tomamos como referencia, la nación (política), como hemos dicho, se constituye en función de una sociedad política preexistente que, a consecuencia de la evolución interna de su composición social (la aparición de una poderosa clase burguesa, vinculada a la revolución tecnológica e industrial, que logra suplantar el control político detentado por las monarquías y las aristocracias en el Antiguo Régimen) y de su conflicto con otras sociedades políticas, experimentó transformaciones profundas que la condujeron a la sustitución de los antiguos titulares del control político, por unos nuevos titulares representativos de la reciente composición de clases sociales intermedias. Afirmándose éstas frente a las otras clases, como sujetos soberanos del poder político, tomaron muchas veces la denominación de nación, en una nueva acepción, la acepción política. Tan distinto, según esto, es el significado de la nación política respecto de las naciones étnicas precursoras, que la nación

política, como hemos dicho, implica la «anulación» de las naciones étnicas por «reabsorción», teóricamente en pie de igualdad con ellas en la nación política, a la manera como la «Ciudad Antigua», supuso el principio del proceso de anulación de las relaciones familiares con significado político; relaciones cuya confluencia turbulenta sería, sin embargo, determinante en la construcción de la ciudad (la anulación de las relaciones de parentesco con significado político, simbolizadas en el asesinato de Abel, o en el asesinato de Remo, por sus hermanos respectivos, fundadores de ciudades. Caín y-Rómulo).

La nación política, por tanto, en la medida que emerge como sustituto, en el control del poder político, de las clases que lo ejercían en el Antiguo Régimen -la monarquía, la nobleza y el alto clero-, habrá de ser, como ya hemos dicho, constitutivamente republicana o, por lo menos, constitucionalista (es decir, limitadora del poder absoluto de los Príncipes). Las naciones canónicas se constituyeron, desde luego, en el marco de una sociedad política ya dada, en el marco de un Estado «realmente existente» que, en el proceso de la evolución de sus fuerzas internas, se reorganizó, frente a otras sociedades políticas, como Estado-nación. *Es el Estado el que dio a luz a la nación política, y no la nación política la que se autoconstituyó como Estado* (Pilsudski formuló esta verdad del modo más descarado: «Dadme un Estado y construiré una nación»).Y ésta es la razón por la cual la nación política procede, necesariamente, en una dirección eminentemente integradora de las corrientes que, «confluyendo en un proyecto común o solidario» (precisamente frente a otras sociedad políticas), tienden a ser refundidas en una comunidad nueva (en la que las naciones étnicas originarias no tienen por qué tener asegurada, de hecho, una participación igual). Ésta es la razón por la cual el nacionalismo canónico procede buscando borrar las diferencias étnicas, sociales, culturales, etc. que puedan subsistir y encontrando los puntos comunes, frente a terceros, entre diferentes fracciones que constituyen la *res publica*. El nacionalismo canónico español, como el alemán o el italiano, surgió precisamente dando los pasos que hemos establecido: las naciones étnicas de Saboya o de Sicilia se refundían en la nación italiana, y lo mismo ocurría con los castellanos o los catalanes, especialmente cuando todos ellos se solidarizaban contra el invasor procedente de otra sociedad política organizada ya como nación, a saber, la Francia de Napoleón Bonaparte.

Y todo esto, como ya hemos dicho, sin perjuicio de que la ideología del nacionalismo tradicional (sobre el romántico) recurriese, en demasiadas ocasiones, a reinterpretar la unidad de las naciones que estaban emergiendo (sobre todo en los casos en los que éstas se enfrentaban mutuamente, incluso en

el terreno militar) criterios de unidad inspirados en esas unidades étnicas que, precisamente, debían quedar reabsorbidas en aquél. Así lo vio, por ejemplo, Thierry, que antes hemos citado, en sus *Relatos de los tiempos merovingios*, cuando, a raíz de la revolución de 1830, proponía la idea de la fusión o convivencia, en la nación francesa, de las dos naciones o razas que el Conde de Boulanviliers había distinguido como constitutivas de la sociedad francesa, la raza de los *francos*, amos y señores, y la raza de los *galos*, que habrían sido los súbditos. (El abate Sieyès, sin embargo, en su apología del tercer Estado, reivindicó su origen galo-romano.) Es obvio que esta recuperación ideológica, en el seno de la sociedad política ya constituida, de los nacionalismos étnicos, conducirá al nacionalismo canónico hasta los umbrales de la ideología racista (la de Gobineau, la de Vacher de Lapouge, la de H. Steward Chamberlain... y la de Hitler).

La «nación fraccionaria» necesita la mentira histórica

Los nacionalismos radicales, es decir, los proyectos de nación de los nacionalistas radicales, surgen de un modo diametralmente opuesto a aquel según el cual se conformaron las naciones canónicas, y ello no por azar, sino porque su estructura es también la contrafigura de la de las naciones canónicas. En efecto, mientras que las naciones canónicas (ideologías aparte) surgen de una evolución de determinadas sociedades políticas que no tienen aún una estructura nacional-política (por cuanto sus innegables componentes étnicos no han alcanzado significado político), en cambio, los proyectos de los nacionalistas radicales surgen a partir de naciones canónicas ya constituidas como unidades políticas y se moldean en función de éstas, pero tomando la dirección que conduce forzosamente a una *secesión*, respecto de la nación de origen, de alguna de las partes, reales o imaginarias, que habrían sido integradas, en el mejor de los casos, en la nación entera. Otras veces, ni siquiera esto: la parte cuya secesión se pretende se delimita *ex novo*, aunque la ideología quiera presentarla como una parte con límites precisos ya preexistentes. Así pues, mientras que las naciones canónicas se constituyen por integración de componentes prepolíticos, frente a otras naciones canónicas, los nacionalismos radicales-pretenden constituirse a partir de una nación canónica ya dada, y contra ella, con objeto de desintegrarla, mediante un acto de secesión. Mientras el «nacionalismo canónico» (el clásico o el romántico) se desenvuelve como un proceso de integración de pueblos o de naciones étnicas previamente dadas (ya sea mediante la hegemonía de una de ellas sobre las demás, ya sea mediante una homogeneización de las *partes integrantes* y, en todo caso, mediante una

«refundición» de las «partes en el todo»), el «nacionalismo fraccionario tiene lugar mediante un proceso de desintegración de alguna *parte formal* actuante ya en el Estado-nación respecto del todo constituido por ese Estado-nación de referencia.

Por ello, los proyectos de los nacionalismos radicales son esencialmente proyectos de nación fraccionaria, de nación que sólo puede resultar de la desintegración de una nación entera previamente dada de la que han recibido, precisamente, sus dimensiones políticas, por no decir sus mismos contenidos tecnológicos, económicos o sociales. ¿Acaso el País Vasco evolucionó por sí solo, en el «seno de la Humanidad», desde una situación prehistórica no muy lejana hasta la situación de vanguardia industrial, cultural, etc., que comenzó a ocupar, hace ya cien años, en el conjunto de España? ¿Acaso el «autós» sobre el que gira el proyecto de «autodeterminación», que hoy reclaman los nacionalistas radicales vascos, no se ha constituido precisamente en el contexto global del desarrollo de España? ¿De dónde vino, no sólo el idioma que necesitaron para alcanzar su posición de vanguardia (el español), sino también la mano de obra, la ingeniería, las obras de infraestructura y, por supuesto, las aportaciones masivas de capital que dieron lugar a la industrialización del País Vasco? Los vascos, como un «Conjunto étnico», como una «nación étnica», en el mejor caso, habían sido integrados, desde siglos, en la sociedad hispánica y, en su momento, en la nación política española: no sólo participaron, desde sus fueros, en primera línea de la vida política, militar y social de los siglos medievales; participaron también en la Monarquía Universal, en la época de Carlos V, Felipe II o Felipe III (El Cano, los Idiáquez -Alonso, Juano los Eraso) y en la reorganización de la monarquía en la Ilustración (las Sociedades de Amigos del País, por ejemplo); las guerras carlistas nada tuvieron que ver con un nacionalismo fraccionalista. Sencillamente, los vascos actuaron como españoles desde el momento mismo en que ingresaron en la vida histórica, es decir, desde el momento en que dejaron de ser sólo un capítulo interesante de la antropología de los salvajes o de los pueblos neolíticos; y sus diferencias con otros pueblos peninsulares no tuvieron mayor alcance que el que podían tener las diferencias entre estos otros pueblos entre sí. La Historia del País Vasco es una parte de la Historia de España y, en especial, de la Historia de la nación política española. Jamás fue el País Vasco algo que pudiera compararse a una colonia o a un Estado sojuzgado por los españoles. Por ello, equiparar el nacionalismo vasco que busca la independencia, con un movimiento de «liberación nacional» es una desvergonzada mentira. El proyecto de nacionalismo radical que se incuba a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX (a través de personajes de la catadura de Sabino Arana,

Gallastegui, Krutwig, Txillardegui, y otros que tan admirablemente ha analizado Jon Juaristi) es sólo un caso particular de los proyectos de nacionalismos radicales que han ido surgiendo a partir de las naciones canónicas ya constituidas, como proyectos de naciones forjadas en el seno de naciones canónicas preexistentes y como contrafigura de ellas.

El nacionalismo radical comienza reivindicando su condición de nación étnica, pero concibiendo esta nación étnica (que había sido elevada al plano político precisamente por su integración, junto con otras naciones étnicas, en la nación canónica) como si fuera ya por sí misma (e incluso anteriormente a su integración en la nación canónica) una entidad de rango político, *renegando* literalmente de su historia real. Una historia en la que había tenido lugar la elevación de una nación étnica a la condición de *parte formal* de una nación histórico-política. La condición de «renegados de España» podría definir, con una aproximación bastante exacta, la situación de los nacionalistas radicales; como ejemplo pondríamos, desde luego, a los vascos que reniegan de la historia de San Sebastián, llamándola «Donostia»; a los que reniegan de la historia de Vitoria, llamándola «Gasteiz», o a los que reniegan de la historia de Estella, llamándola «Lizarra».

Pero «los hechos que ocurrieron ni Dios puede borrarlos». No se trata de negar los poblados precursores, a veces romanos o celtíberos. Se trata de no confundir una alquería, o una aldea prehistórica, con una ciudad histórica. Por muchos años y décadas que transcurran en los tiempos venideros nadie podrá desmentir que San Sebastián no fue ciudad fundada por tribus vasconas, como tampoco lo fueron Vitoria, ni Estella, ni Bilbao.

La clave ideológica de todo proyecto de nacionalismo radical es la mentira histórica. Por ello, es necesario afirmar que sólo a través de la falsificación y de la mentira, del moldeamiento de los jóvenes, al modo como se moldean los miembros de una secta «destructiva», es decir, de la falsa conciencia de su propia realidad, el proyecto del nacionalismo radical puede echar a andar. Mientras que la nación canónica se funda sobre proyectos reales en los que hay invención verdadera de realidades nuevas, «Creación de estructuras políticas específicamente nuevas, sobre situaciones preexistentes (dado que no es posible una *creatio ex nihílo*), el proyecto de nación radical sólo puede fundarse en la mentira histórica y esto, no sólo porque tiene que comenzar postulando, como históricamente preexistente, una nación política que jamás pudo existir por sí sola, sino porque tiene que presentar también como una novedad específica un

proyecto que es necesariamente vacío, puesto que sólo puede consistir en la escisión o segregación de una parte de la nación entera que la conformó políticamente, para reproducir en ella su misma estructura. Es la vacuidad del proyecto específico de esa nación futura (sin contenido específico nuevo, porque su contenido es, por decirlo así, a lo sumo, meramente numérico, el que es propio de un «Estado más») lo que obliga a tratar de rellenar el vacío, o bien con imágenes poéticas de paisajes vividos en la adolescencia de los creadores (verdes helechos, recuerdos infantiles, como si esto tuviera algo que ver con la nación política), o bien con mitos históricos o con invenciones de naciones políticas dadas *in illo tempore* (por ejemplo, de la Atlántida). La mentira histórica es sólo, en realidad, la proyección hacia el pasado histórico de la vacuidad del proyecto futuro. Se pretende retrotraer a los tiempos pretéritos los contenidos con los que se quisiera rellenar el porvenir: a veces la recuperación de una raza pura imaginaria (la raza vasca, la raza celta...); otras veces ese proyecto raza se suaviza como «proyecto de etnia» (la etnia vasca, la etnia celta, la etnia layetana...).Al final, se acaba concretando este contenido con el nombre sublime de la «cultura propia» reducida, sobre todo, a la lengua existente o regenerada supuestamente por la «normalización» («vasco es quien habla euskera, aunque haya nacido en Extremadura» -aunque es más dudoso que pudiera extenderse el beneficio a quienes hayan nacido en el Senegal-; y «no es vasco quien no hable euskera, aunque tenga dieciséis apellidos vascos»).

Por ello, los nacionalismos radicales, al estar movidos por una voluntad de *libertad-de*, antes que por una voluntad de *libertad-para* (con objetivos específicos, distintos de los de una mera escisión), carecen de interés histórico y, desde luego, de la grandeza que pueda corresponder a algunas naciones canónicas. Lo único que en realidad puede resultar de un proyecto nacionalista radical es una unidad parasitaria (cuanto a la estructura de sus creaciones propias), en primer lugar de la nación canónica de la que procede por escisión, y, en segundo lugar, de las naciones canónicas a las que tendrá que asimilarse (en lengua y en cultura) si quiere formar parte del nuevo espacio internacional (una hipotética República de Euskadi autodeterminada, segregada de la nación española, sólo asimilándose a la cultura francesa o a la inglesa, podría formar parte de la «Comunidad Internacional»; dicho de otro modo: el nuevo Estado vasco soberano no tendría mayor alcance que el que pueda corresponder a una circunscripción administrativa de algún tercer Estado, o a un Imperio; su lenguaje privado, interesante para los filólogos, perdería incluso el interés científico a medida en que se transformase artificialmente en un idioma normalizado ; la única diferencia con la situación actual consistiría en que, en el

mejor caso, se habría producido una sustitución del español por el francés o por el inglés, es decir, en Euskadi siendo o haciendo parecidas cosas a las que hace desde siglos, pasaría a hablar inglés en lugar de hablar español, aunque esto es lo que se trata de demostrar por sus obtusos e interesados dirigentes).

El nacionalismo radical fraccionario como secesionismo

Recapitulemos :los nacionalismos fraccionarios no proceden propiamente de una nación «étnica» previamente existente que buscase su autodeterminación como Estado; proceden de movimientos secesionistas promovidos por la voluntad de poder de una élite de políticos o de intelectuales regionales que logran canalizar, a través del fantasma nacionalista, reivindicaciones muy heterogéneas llegando a presentar como culpables de su pretendida postración u opresión al Estado del que forman parte y en el que se formaron como sociedad civilizada. Movimientos que sólo pueden salir adelante cuando cuentan con ayuda de terceras potencias que unilateralmente puedan estar interesadas en el éxito de la secesión (como es el caso de la «eclosión» de los nacionalismos surgidos a raíz del desmoronamiento de la Unión Soviética en el territorio que ella cubría, impulsados por las potencias capitalistas, o el caso de los nacionalismos surgidos en los territorios de Yugoslavia). Ninguno de estos nacionalismos hubiera llegado a efecto si no hubiera sido por la cooperación de potencias extranjeras (por ejemplo, el reconocimiento de Croacia por parte de Alemania o del Vaticano; los intereses de las potencias ajenas pueden ser muy variados, pueden ser intereses económicos, religiosos, pero que ocultan siempre intereses políticos, como podría ser el caso de la eventual ayuda que pudieran esperar los nacionalistas vascos de las potencias angloparlantes en la medida en que la sustitución del español por el inglés en Euskadi beneficiaría al interés de la «comunidad angloparlante»). No se pretende aquí, en absoluto, decir que los nacionalistas no «debieran ser así»; si ellos se incrementan y alcanzan fuerza suficiente, lograrán sus objetivos. Lo que sí es conveniente es debilitar en los demás la general actitud de respeto que tales movimientos suele suscitar, es decir, refutar la visión «entusiástica» de tales movimientos como expresión de los más vivos impulsos democráticos de un pueblo en busca de su libertad. Tanto o más pudieran ser dignos de desprecio o de aversión (la aversión que suscita un cáncer que va creciendo en un organismo siguiendo las «leyes naturales»).James Petras resume muy bien los «mecanismos» y las consecuencias del nacionalismo radical de la autodeterminación, en tanto que está fomentado por las potencias extranjeras: «... las potencias Occidentales y sus clientes, los defensores de la liberación nacional, no toman en cuenta la enorme destrucción a largo plazo que

suele fomentar en países de por sí pacíficos y en desarrollo. El caso de la antigua Yugoslavia nos sirve de lección. Alemania intervino directamente [en los años noventa; Petras podría haber añadido que también intervino el Vaticano] fomentando el nacionalismo croata y esloveno, mientras que EE UU lo hizo para apoyar la secesión de Bosnia [se trataba de desmantelar la posibilidad de una persistencia de núcleos comunistas en Europa una vez caída la Unión Soviética]. Los miembros de los distintos grupos nacionalistas que habían convivido, trabajado, contraído matrimonio y estudiado pacíficamente durante más de cuarenta años, quedaron divididos convertidos en sanguinarios adversarios. La propaganda Occidental fomentó el mito de los *milenarios odios de los Balcanes* para ocultar el papel intervencionista de Occidente en la propagación de rabiosos nacionalismos. A los medios informativos se les olvidó hablar de las anteriores décadas de convivencia pacífica. Como consecuencia, la federación socialista de provincias autónomas quedó desmembrada en una serie de mini Estados que dependen de las grandes potencias; se produjo un gran trastorno económico así como violentas venganzas entre antiguos vecinos y amigos. Todo en nombre de la autodeterminación». Petras intenta establecer un criterio de racionalización de estos nacionalismos distinguiendo dos tipos de «autodeterminación»: el tipo de las «autodeterminaciones reaccionarias» (chauvinistas...) y el tipo de las «autodeterminaciones nacionales liberadoras»; pero este criterio es intencional y no efectivo, porque es imposible señalar líneas fronterizas objetivas entre una «autodeterminación reaccionaria» y una «autodeterminación genuina». Una distinción semejante es metafísica y no tiene más alcance que el que pueda tener un juicio de valor subjetivo, una preferencia o una aversión ante un nacionalismo determinado. No se trataría, por tanto, de «racionalizar» los procesos de autodeterminación distinguiendo dos clases de autodeterminación (una buena o auténtica y otra mala o falsa). Es preciso retirar la idea misma de autodeterminación (aunque se llame autodeterminación democrática) como idea mal formada, precisamente porque el *autós* no es otra cosa que la hipóstasis metafísica de la *causa sui*. Con esto no se trata de ignorar los procesos efectivos que pueden ser denotados mediante esta idea mal formada; se trata sencillamente de reconceptualizar estos procesos efectivos de un modo inteligible. Que la autodeterminación sea una idea metafísica no quiere decir que las revueltas de los Balcanes, o la política asesina de ETA, sean realidades metafísicas. Son realidades físicas y muy positivas. De lo que se trata es de no conceptualizarlas como procesos de autodeterminación. Son siempre, corno todo proceso causal, procesos de «codeterminación». Lo que se recubre con el rótulo de la autodeterminación, o bien es la decisión de una élite que actúa en el interior de un pueblo dado, apoyada de otros Estados, para segregarse del Estado del que

forma parte (y, entonces, «autodeterminación» es un modo metafísico de designar un «movimiento de secesión»), o bien es la lucha de un pueblo contra el Estado invasor (y, entonces, «autodeterminación» es un modo metafísico de designar una «guerra de independencia»), o bien es la lucha de un pueblo colonizado contra el Estado o el Imperio depredador (y, entonces, es una guerra de liberación colonial o nacional). Lo que no se puede hacer es confundir todas estas situaciones, y otras más, con un nombre común, de pretensiones sublimes, el nombre de sabor teológico de «autodeterminación», porque esto equivaldría, de hecho, a fomentar la transferencia del concepto, de algunas de estas situaciones a las otras, según convenga (como cuando ETA pretende hacer creer a sus partidarios que encabeza un «movimiento de liberación colonial», como si el País Vasco hubiera sido alguna vez una colonia de España).

Si todo esto es así, se comprende que nos veamos forzados a afirmar que la cuestión de los nacionalismos radicales, al menos atendiendo a las causas que los alimentan, es una cuestión política. Aunque también puede sostenerse que estos proyectos de nacionalismo radical no son internamente procesos políticos, en cuanto a tales proyectos, y que sólo lo serían retrospectivamente, en el caso en el que lograsen sus objetivos (a la manera como los descubrimientos científicos sólo pueden considerarse tales retrospectivamente, cuando hayan sido justificados: desde la perspectiva del Estado que los contiene pueden legítimamente considerarse estos movimientos como meros movimientos terroristas). En modo alguno, los proyectos nacionalistas radicales pueden ser reducidos al terreno psicológico o psicoanalítico como meros efectos de categorías tales como «la muerte del padre», la «pérdida del objeto», la «fijación en paisajes infantiles», el «resentimiento», el «idiotismo» o la «voluntad de poder de una élite». Que los nacionalismos radicales no puedan ser reducidos a estos terrenos psicológicos, no significa que puedan tener lugar al margen de estos mecanismos. Nada que tenga que ver con la praxis de los hombres puede tener lugar al margen de los mecanismos psicológicos; también tiene que ver con ellos el propio cosmopolitismo. Pero esto no significa que pueda reducirse a ellos. De la misma manera, Hadamard, en su *Psicología de la invención matemática*, cuando nos relata la «película psicológica» que H. Poincaré habría representado en su proceso de descubrimiento de las funciones fuchsianas, no nos aclara absolutamente nada acerca de la estructura de tales funciones. A la formación de los movimientos nacionalistas, en su modalidad radical, fraccionaria, soberanista, divisiva, separatista, secesionista, o sectaria -que de todas estas maneras podría llamarse-, contribuyen muchos: factores que se realimentan mutuamente, en condiciones de coyuntura adecuada. Muchos de

estos factores son, en gran medida, psicológicos; pero siempre estarán determinados por circunstancias sociales muy definidas. Es de destacar el componente salvacionista (soteriológico) de los nacionalismos radicales, salvacionismo que no roza necesariamente la acepción soteriológico-religiosa del término (salvación trascendente), sino en el sentido de la salvación de los individuos en su misma inmanencia mundana, definida principalmente en términos político-culturales. Importa mucho subrayar, contra tantas interpretaciones metafísico-religiosas de los nacionalismos radicales, interpretaciones defendidas por muchos de nuestros sociólogos como cifra de doctrinas muy profundas, que es una simple confusión ver a los movimientos nacionalistas radicales como una simple variedad de los movimientos sociales de índole religiosa. En realidad, los movimientos soteriológicos trascendentes sólo pueden ser explicados ellos mismos, desde una perspectiva materialista, como una versión ideológica de movimientos salvacionistas dados en la «inmanencia», en la Tierra. Dicho de otro modo, no se trata tanto de ver a los movimientos nacionalistas separatistas como una simple expresión del espíritu religioso (tesis que muchos sociólogos ven corroborada por el efectivo origen clerical de movimientos separatistas que, como ETA, «nacieron en un Seminario»); se trata de ver a los movimientos soteriológico-religiosos como una versión característica de ciertos procesos de aversión, de despego de unos grupos respecto de otros grupos con los cuales han convivido secularmente y que tienen como límite último la *fuga saeculi*.

En cualquier caso, lo que no puede subestimare es la magnitud de la energía psicosocial que, con *planes y programas* adecuados, puede desencadenarse en estos movimientos; una energía que, durante siglos, se ha canalizado por otros lados, pero que, al concentrarse por la vía de la escisión respecto de las naciones canónicas, puede incrementar asombrosamente su voltaje, convirtiéndose en un torrente impetuoso que no se detiene ante nada (menos aún, ante cualquier tipo de razonamiento); tampoco ante las falsificaciones históricas (lo que quiere decir -y los historiadores deberían tomar nota de ello- que ninguna argumentación histórica, aun dotada del máximo rigor científico, tendrá fuerza bastante para conmover las convicciones del «iluminado»).

Así puestas las cosas, el asombro que sin duda pueden producir las versiones más fanáticas del nacionalismo terrorista (¿de dónde sacan la fuerza, el coraje, la fe, etc. los grupos más fanáticos del nacionalismo terrorista etarra?) puede moderarse con la comparación de otros movimientos secesionistas que,

aunque sin ser políticos, no dejaban de ser secesionistas respecto de la sociedad en la que se habían desarrollado. Tal fue el caso de los movimientos apostólicos que, durante siglos, estallaron intermitentemente en la Europa medieval y moderna, como movimientos orientados «en pos del milenio» (para utilizar el rótulo de N. Cohn). En cualquier caso, la «energía» no procedía, tampoco allí, de la capacidad de atracción del objetivo propuesto (*libertad para*), sino precisamente de que ese objetivo contenía el momento de la separación (libertad de) «del envolvente»; incluso la «energía» derramada en ese envolvente se recanalizaba a presión en los movimientos separatistas: los movimientos apostólicos se nutrían de la misma energía que había madurado en la cristiandad medieval. Enrique, en el siglo XII, en la Galia, asumió el papel de «encargado de Dios» para predicar el amor; el anónimo de Bouges, tras su estancia en los bosques (unos bosques que recuerdan a los de los mendigales vascos), se presenta como Cristo, junto con María su compañera. Del mismo modo habría que decir que los fanatismos nacionalistas, vasco o catalán, se nutren de la energía hispánica, aunque toman el aspecto de ser «productos de la anti-España» (como los apostólicos se conformaban como anti-Cristos). Ni los apostólicos, ni los etarras, se explican tanto por la atracción de sus objetivos (que, en todo caso, o bien constituyen una patraña -conseguir la instauración del milenio en la Tierra-, o bien constituyen un «detalle oligofrénico», la constitución de la República Vasca independiente), cuanto por la repulsión que sobre él ejerce el «envolvente». No es el nacionalismo, sino el separatismo, lo que explica a los nacionalismos radicales; *no es el nacionalismo la raíz del separatismo, sino que es el separatismo la raíz del nacionalismo fraccionario*. Lo cierto es que el pueblo, tras la predicación de Enrique, se dedicaba a apalear a sacerdotes por la calle o a tirarlos al fango (a la manera como los pistoleros etarras, tras la predicación de Sabino Arana, se dedicaron a asesinar a los que paseaban por las calles de las ciudades vascas o castellanas o andaluzas). Eudo, seguido por grandes multitudes (que algunos historiadores suponen hambrientas, sin que esta explicación satisfaga, porque una muchedumbre con hambre crónica no tiene reservas energéticas suficientes para mantener una conducta asesina tan prolongada, como la que tienen los pueblos africanos que mueren de hambre en nuestros días) aterrorizó a los habitantes de los bosques de Bretaña. Como Cohn dice, siguiendo a William de Newburgh, «las huestes de Eudo vivían en la lujuria, magníficamente vestidas, sin realizar ningún trabajo manual, siempre en estado de perfecta alegría». (Una descripción que se aproxima notablemente a muchas descripciones de las bandas etarras.) Concluye Cohn: «de todo ello podemos deducir que, al igual que hordas semejantes en siglos posteriores [y Cohn, sin duda, no tenía todavía en cuenta a la ETA) los seguidores de Eudo se

aseguraban una buena vida gracias al pillaje». El pillaje, en el nacionalismo separatista, recibe el nombre de secuestro a cambio de un botín o simplemente el nombre de «impuesto revolucionario».

Lo que no deja de producirnos asombro no es tanto la capacidad imaginativa de necedades que han demostrado los clásicos del nacionalismo vasco, cuanto la capacidad de asimilación que han demostrado, por el terror, o por congénita estupidez, sus seguidores o sus cómplices. Pero aun esta capacidad de asimilación tampoco tiene, en realidad, ningún misterio. Porque, para decirlo con palabras de Feijoo: *Teatro Crítico*, VI, 11, §5. «... los males de la imaginativa son contagiosos. Un individuo solo [y eso que el padre Feijoo no conocía a Sabino Arana] es capaz de inficionar a todo un pueblo. Ya se ha visto en más de una, y aun de dos, comunidades de mujeres, por creerse Energúmena una de· ellas, y pasando sucesivamente a todas las demás la misma aprehensión y juzgarse todas poseídas». Añadiríamos, por nuestra parte, que el contagio se facilita por las perspectivas de ganancia que encuentran muchos de los posesos, y por el que apoyo que reciben de terceras potencias, interesadas en que la nación canónica competidora se fraccione. ¿Cómo es posible que la ridiculez de los mitos propuestos comience a transformarse en algo muy serio y terrorífico? Porque han empezado a explotar las bombas o dispararse las metralletas o las pistolas. Sin la acción de ETA durante más de treinta años los mitos del nacionalismo vasco hubieran sido tomados a broma.

La evolución de las sociedades políticas del Antiguo Régimen hacia los Estados nacionales o multinacionales no sigue un curso único

Las naciones políticas que llamamos canónicas se constituyen, según lo expuesto, en el proceso de metamorfosis o transformación histórica interna de ciertas sociedades políticas del Antiguo Régimen en «Estados nacionales», en los que la nación política tendió a identificarse con una nación étnica generalmente resultante del proceso mismo y no anterior a él; y todo esto implicaba una determinada capacidad de desarrollo económico en las sociedades políticas de partida, en el volumen de sus mercados, etc. Pero es obvio que no todas las sociedades políticas existentes a partir del siglo XVIII, tuvieron por qué evolucionar en el sentido de esos Estados nacionales canónicos. Algunos evolucionaron acentuando su estructura multinacional, como Estados o Imperios multinacionales (en sentido étnico), a lo largo del siglo XIX y, sobre todo, en el siglo XX, y una vez constituido el modelo político que designamos como nación

canónica, podrá comenzar a ejercer ésta una influencia sorprendente; cabría decir que por todas partes ocurre como si este modelo tratase de ser aplicado a otras situaciones de estructura inicial muy diferente, sin perjuicio de que pudiera haber algunos puntos de afinidad. Esta aplicación dará lugar a resultados muy desiguales, algunos muy logrados, otros meramente abortivos (por ejemplo, cuando las sociedades políticas de partida, aun correspondiendo a naciones étnicas más o menos homogéneas, no tenían las condiciones económicas mínimas, caso de los rutenos, de los corsos, etc.; sería el caso de lo que F. Meinecke llamó «naciones culturales» [una variedad entre las «naciones étnicas»] que no hayan logrado alcanzar la forma de las «naciones políticas»). Cuando la sociedad preexistente era un Imperio colonial o multinacional, es obvio que el proceso de transformación de las naciones étnicas en Estados, siguiendo el «modelo canónico», podría llegar a término dependiendo de las circunstancias. Ahora, el nacionalismo político aparecerá ante todo como un proceso de «liberación nacional» o «colonial», de rebelión contra el imperialismo (proceso que cubre la historia de la constitución de las naciones políticas «de segunda generación» a lo largo de los siglos XIX y XX: guerras de independencia americanas, respecto del Imperio inglés o español; más tarde guerras de liberación nacional africana, frente al imperialismo francés, inglés, belga o alemán; incluso guerras nacionalistas europeas en el seno del Imperio de los Habsburgo). En general, estos «nacionalismos de segunda generación» si llegaron a término, no fue tanto por un impulso interno, como pretenden sus ideólogos («la maduración silenciosa durante siglos de las comunidades con un destino universal»), sino, ante todo, gracias al aprovechamiento de los conflictos entre los propios Imperios o los Estados canónicos de primera generación. Y aquí hay que subrayar el «mecanismo» esencial que actúa en la génesis de los nacionalismos (sobre todo, en los «fraccionarios») y queda encubierto por la fórmula *evolucionista*: «la explosión de los nacionalismos»; es el mecanismo *difusionista* de la imitación o contagio de unos nacionalismos por otros modelos inmediatos. No es que, en virtud de causas naturales, universales, broten en un momento dado, casi simultáneamente, los «anhelos nacionalistas» en los lugares más distintos de Europa o de Asia; lo que ocurre es que el nacionalismo, incluso el «romántico», que aparece en un lugar es *imitado* por otros, como núcleo de cristalización de tendencias muy distintas en cada caso y apoyado por terceras potencias si la coyuntura es favorable.

La variedad morfológica de estos «nacionalismos románticos» ofrece al análisis tareas inagotables y el libro de E. J. Hobsbawm ofrece unos primeros intentos muy valiosos, aunque muy confusos todavía, dada la perspectiva

·«empirista» que adopta y la-diversidad de criterios tipológicos que utiliza, sin distinguir bien siempre, la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic* en el estudio de los nacionalismos; lo que tiene el peligro de poner en el mismo plano las naciones políticas embrionarias, las abortivas y las naciones adultas o en vías de serlo.

El modelo canónico de la nación política se aplicará también a situaciones que no pueden ser reducidas a los tipos propios de la que hemos llamado «segunda generación» (las naciones políticas resultantes de una liberación colonial o imperialista), aunque ideológicamente los nacionalistas afectados pretendan asimilarse a ellas (como cuando los nacionalistas vascos hablan del «ejército de ocupación español»); principalmente son situaciones en las que el punto de partida del proceso nacionalista (como es el caso de las naciones fraccionarias) está constituido por una nación canónica y, por tanto, su motor hay que ponerlo en los grupos minoritarios de pequeña burguesía de servicios que utilizan su resentimiento contra la gran burguesía, o el gobierno nacional, y que buscan incorporar a algunas capas de la población trabajadora o campesina que temen enfrentarse con las nuevas realidades internacionales y reciben finalmente el apoyo de terceras potencias.

El nacionalismo vasco como proyecto de secesión, no de autodeterminación

Las cuestiones relativas a la génesis y a la estructura de los nacionalismos radicales o fraccionarios, han de ser, por tanto, cuidadosamente distinguidas de las cuestiones relativas a la génesis y estructura de las naciones canónicas. Pero esto no quiere decir que el análisis de la génesis y estructura de los nacionalismos separatistas pueda mantenerse en el terreno psicológico, mientras que el análisis de la génesis y estructura de los nacionalismos políticos requiera un tratamiento «politológico». Los procesos de génesis y, por supuesto, los análisis de estructura, de los nacionalismos fraccionarios o secesionistas han de ser considerados desde las categorías políticas, por esta razón fundamental: porque ellos comienzan a tomar forma característica (sin perjuicio de toda su infraestructura psicológica) precisamente cuando se enfrentan con la nación canónica y pretenden constituirse políticamente a imagen y semejanza de ella. Y su figura política culmina en el momento en el que logran insertarse en los «engranajes» formados por otras naciones canónicas (por modo de apoyo, reconocimiento, alianzas, etc.). Habrán debido darse, sin duda, y seguir dándose, los acontecimientos psicológicos indispensables de orden muy diverso, aunque

siempre orientados hacia el aborrecimiento, por parte de las minorías, de la nación canónica de origen. El aborrecimiento de estas minorías secesionistas pudo haberse formado, por ejemplo, a partir del resentimiento que pudo haber fraguado eventualmente con ocasión de los contactos que determinados individuos de la «nación étnica» habían sentido al tomar contacto con determinados individuos de la «Sociedad canónica» de la que aquéllos formaban parte, y de la propagación, por contagio, de estos resentimientos hacia otros individuos «Solidarios» suyos: «¿Yo no caballero? Juro a Dios tan mientes como cristiano. Si lanza arrojas y espada sacas agua cuán presto verás que el gato llevas. Vizcaíno por tierra, hidalgo por mar, hidalgo por el diablo y mientes que mira si otra dices cosa». (Las élites vizcaínas que dominaban perfectísimamente el castellano, en lugar de sonreír ante las concordancias de los «hidalgos paganos» [rústicos] y en lugar de disponerse a enseñarles un castellano mejor [con el que podrían seguir la ruta de los Idiaquez o la de los Eraso], se decidieron, en un. momento dado, solidarizándose con ellos, a compadecer a sus coterráneos y hacer causa común con ellos, contra Don Quijote.)

Lo decisivo, en resolución es que, cualquiera que sean los motores psicológicos del escisionismo, estos motores, necesariamente socializados a través de grupúsculos cada vez más abundantes, sólo podían comenzar a tomar la forma de un proyecto nacionalista beligerante cuando la actividad continuada de alguna minoría lograse encontrar fórmulas capaces de ofrecer a un público cada vez más amplio la ideología de que la propia «nación étnica» estaba siendo víctima de la opresión de la «nación canónica» que invadía su territorio y acorralaba su «Cultura» y su «libertad». Un sistema complejo de *planes y programas* menudos, pero sostenidos a través de dos o tres generaciones (la mayor parte de ellos de carácter global-folclórico), podría extender la ideología «nacionalista» a capas crecientes de la población que viera así cómo se le abrían perspectivas nuevas. El incendio podrá propagarse y poco podría hacer para extinguirlo un «cortafuegos» desmitologizador. Ni siquiera podrá apelarse a la racionalidad, o a la democracia, o a la Constitución, como si éstos fueran los «Cortafuegos» decisivos. En realidad, la voluntad de secesión podrá llamarse también racional, desde un punto de vista práctico, si encuentra caminos viables: será racional, incluso si utiliza las pistolas o las bombas, por sus consecuencias, aunque sea falsa por sus principios históricos-ideológicos. ¿Qué racionalidad histórica había en la superchería que conocemos hoy como «donación de Constantino»? Sin embargo, su «racionalidad práctica» habría que verla en las consecuencias que aquella superchería estaba llamada a tener y que sacaron las potencias interesadas capaces de aprovecharla, en su momento, por ejemplo a

través de la división que Adriano VI hizo del Nuevo Mundo fundándose en aquella mitológica donación. No se desactiva; por irracional, a un proyecto secesionista apelando a la «historia», como quieren creer tantos historiadores profesionales. Los historiadores demostrarán, sin duda, las tergiversaciones y falsificaciones históricas de los «soberanistas», pero no podrán demostrar que esas tergiversaciones y falsificaciones no puedan desempeñar una función ideológica de primer orden. Ni siquiera podrá ser tachado, en general, un movimiento nacionalista secesionista, de antidemocrático (cuando se toma como punto de referencia una Constitución democrática determinada, por ejemplo, la española de 1978), porque el proceso de construcción de una sociedad democrática (supuesto que el objetivo de los separatistas sea fundar una democracia) no podía ser considerado como democrático ni antidemocrático: la democracia reside en la *estructura* de la sociedad política, no en su *génesis* (y aquí «estructura» se toma en un sentido muy próximo a aquel en el que lo utilizó Radcliffe Brown). Decir que el secesionismo vasco es antidemocrático, por relación a la «democracia de 1978», no significa que sea antidemocrático en general; precisamente, los separatistas vascos han acusado en todo momento, como un vicio de origen (de génesis), el referéndum que apoyó la Constitución de 1978, por cuanto este referéndum tomó la forma de una consulta a los españoles, globalmente considerados, y no a cada una de las supuestas nacionalidades históricas, en particular. Por ello mismo, tampoco cabrá deslegitimar al escisionismo por «anti-constitucional», o por «deslealtad a la Constitución», como tantas veces se dice. Pues, ¿acaso no se opone explícitamente a la Constitución data, pero en nombre de otra Constitución *ferenda*? Se tiene la impresión, en los debates de final de siglo, que los criterios que se utilizan contra el secesionismo («es anti-histórico, es anti-democrático, es anti-constitucional») están movidos por la voluntad de mantener oculta la verdadera «madre del cordero» de la cuestión, como si fuera una obscenidad presentarla a toda luz; una voluntad, por cierto, análoga acaso, a la que inclina a condenar al terrorismo de ETA por su condición genérica de «Violento», como si se quisiera ocultar con ello la condición específica de su violencia, a saber, la condición de «Violencia asesina anti-española». Porque la «madre del cordero» es ésta: que los separatistas vascos o catalanes no tienen por qué ser vistos desde España como anti-democráticos ni como anti-constitucionales (porque si se refieren a la Constitución de 1978 esto sería pura tautología), o como anti-históricos, sino, sencillamente, como anti-españoles, como enemigos de España. Por tanto, no es la democracia, ni la Constitución, ni la historia, ni la paz, lo que enfrenta a los españoles con ellos. Hay que calificar pura y simplemente a los nacionalismos separatistas de anti-españoles (aunque no utilicen la violencia). Y

esto ya debería ser suficiente para que los españoles (sean demócratas, sean aristócratas) se sientan dispuestos a defender los intereses políticos, económicos o históricos, etc., que tienen puestos en el País Vasco, en cuanto lo consideran como una parte suya. Ocurre como si en las discusiones políticas planease el miedo a plantear el problema como lo que es: un problema de secesionismo que atenta a los intereses de España; Un problema que, llegado el caso, tan sólo cabría trataría a través de una intervención militar. Como el momento oportuno para esta intervención aún no ha llegado, y es muy difícil que ese momento llegue a actualizarse, se preferirá mantenerse en el terreno del constitucionalismo abstracto, de la democracia o de la historia; con ello, a la vez que se espera prudentemente que las cosas «terminen por arreglarse», se asiste al espectáculo de la, acaso inevitable, distorsión del verdadero fondo de la cuestión.

Toda la argumentación que precede se funda en el supuesto de que la democracia sólo tiene sentido en función de una sociedad política ya constituida, pero no en función de una sociedad política constituyente. Y, por ello, cuando el concepto de «democracia» se utiliza para fines práctico-políticos convendrá siempre (para evitar un uso meramente ideológico) referiría a una figura «realmente existente» de la misma (por ejemplo, en nuestro caso, a la Constitución de 1978). En cualquier caso, primero es la sociedad política, el Estado, y sólo después podrá venir la democracia. Porque ningún Estado puede constituirse, en su génesis, democráticamente: la democracia no está en la génesis de ningún Estado, sino en la estructura de algunos Estados. Ahora bien, cuando lo que se cuestiona es un Estado constituido, y no la vida política dentro de él, invocar a la democracia está fuera de lugar, o es sólo un velo para cubrir el problema (como es un velo hablar de violencia para evitar hablar de asesinatos). La pretensión de los nacionalismos vascos o catalanes equivale a la exigencia de un regreso hacia la situación del Estado constituyente. Niegan el Estado en cuanto son secesionistas y, además, pueden hacerlo en nombre de la democracia, sobre todo quienes predican métodos pacíficos. Por tanto, las pretensiones de estos partidos no pueden ser impugnadas contraponiéndoles los principios de la democracia tomada en general. Ellos se enfrentan, desde luego, con la «democracia de 1978», que en el *artículo 1°* de su Constitución postula la unidad indivisible de España. Lo que los partidos separatistas impugnan es esta unidad. Echar en cara a los partidos «soberanistas», separatistas, que no son democráticos, que no son constitucionales (de 1978) es una tautología; no son constitucionales porque quieren otro Estado y en él, acaso, una democracia. También es pura confusión conceptual pretender descalificar a ETA como movimiento fascista, por analogía con ciertos métodos suyos; como es pura

confusión de ideas considerar a los congresos de la Segunda o Tercera Internacional Socialista como si fueran concilios ecuménicos, porque de esta semejanza no cabe concluir que los congresos de la Internacional Socialista fuesen acontecimientos religiosos. El fascismo se dio en el ámbito del Estado democrático constituido, y no buscaba romper ese Estado; la ETA busca romper el Estado en cuyo ámbito actúa: es secesionista. Se dirá entonces que si no cabe «objetar» a los movimientos nacionalistas secesionista su «fascismo» o su «antidemocratismo» sería preciso, desde España, reconocer la legitimidad de su voluntad de autodeterminación. Pero esta consecuencia sólo podría sacarla quien, desde España, no considere como suyo al País Vasco o a Cataluña. En el momento en que desde España sean consideradas como suyas estas partes de España (y aunque sólo fuera desde el punto de vista económico) entonces los proyectos de secesión tendrían que ser tratados por la fuerza. Quien me arrebata lo que es mío, o una parte mía, suscitará mi resistencia inmediata; y si, aun considerando mío lo que me quieren arrebatar dejo de resistirme violentamente en virtud de un balance de cálculo de riesgos, entonces mi cesión no será tolerancia democrática, sino debilidad. Por ello, la política de quienes invocan el «derecho de autodeterminación» como único procedimiento para resolver los problemas del País Vasco no constituyen otra cosa sino un flagrante replanteamiento del problema, pero tomando ya partido por el planteamiento que de estos problemas hace el nacionalismo radical. El País Vasco, como realidad histórica, es una parte formal de España y, por tanto, si cabe hablar de autodeterminación, el *autós* habrá que referirlo a todos los españoles. El referéndum de autodeterminación, supuesto que llegase adelante, habría de ser presentado a todo el cuerpo electoral español y sólo si la mayoría de este cuerpo electoral decidiera (con las compensaciones consiguientes) la segregación de Euskadi, entonces cabría hablar de una nueva Constitución democrática de la futura República Vasca. Es evidente que un resultado negativo de ese referéndum no contentaría a las minorías separatistas vascas que alegarían vicio de origen en un referéndum en el que se ha tenido en cuenta a todos los españoles. Y la consideración de esta disyuntiva nos hace pensar que un referéndum de autodeterminación es superfluo en cualquiera de sus resultados.

España, como sociedad política, existe anteriormente a su constitución como Estado nacional

España no es originariamente una nación, es decir, España no se constituye en su identidad histórica como nación. Esta tesis puede considerarse como una conclusión apoyada en dos premisas cuyos fundamentos hemos intentado ofrecer

en los párrafos anteriores:

(1) Que la nación, como categoría política, es un «producto» histórico moderno (a partir de finales del XVII); lo que no significa que sea un producto inconsistente ni meramente superestructural. No es preciso que una obra consistente, para serlo, haya de tener orígenes inmemoriales: la forma musical «sinfonía» es una estructura tan consistente y cerrada, por lo menos, como la estructura musical «motete»; el automóvil es una estructura tan consistente y «cerrada» como la estructura de un «carro» de «cien piezas», aunque el automóvil apareciera hace un siglo y el carro, el «carro de cíen piezas», lo conociera ya Hesiodo.

(2) Pero España, como unidad cuasi política, dotada de una identidad característica (idiográfica), existe mucho antes del siglo XVIII.

Luego la existencia de España no puede ser confundida con la existencia de la nación española.

En los «debates fin de siglo» sobre la Constitución española de 1978 los nacionalistas radicales, o bien subrayan el carácter precario de la nación española (en el límite: la niegan), o bien subrayan el carácter de nación que sería propio de su pueblo. Si se reconoce a España la condición de nación es para resaltar la modernidad de esta condición, sobrentendiendo, además, esta modernidad como un fenómeno de «Última hora», postizo y meramente ideológico; en realidad, se terminará no reconociendo a España como tal esta condición de nación política. Así, el presidente de la Generalidad, señor Pujol, afirma solemnemente, en octubre de 1998, que «España no ha sido nunca una nación»; el presidente del BNG, señor Beiras, concede también, en ese mismo año, que «podría ser nación Castilla y regiones vecinas», pero no la España de la Constitución de 1978, que sería sólo un Estado, entendido como «superestructura estatal», frente a una estructura multinacional. Estos dos dirigentes, junto con Eguibar, firman una declaración conjunta, en enero de 1999, en la que se proclama «que no existe una nación cultural española», y que es necesario, por tanto, proceder de inmediato a la liquidación del «Ministerio de Cultura» y crear, en cambio, tres ministerios de cultura correspondientes a las culturas realmente existentes, según ellos, en la Península Ibérica: la cultura catalana, la cultura vasca y la cultura gallega. Difícilmente puede encontrarse una ocasión en la cual el «mito de la cultura» puede haberse utilizado en un grado tan intenso de desvergonzada ingenuidad.

Esto demuestra que los nacionalismos radicales no se caracterizan únicamente por sostener esta tesis negativa («España no es nación, o lo es sólo parcialmente, de modo precario»); su tesis principal tiene un sentido positivo: Cataluña es nación, y lo es Galicia o Euskadi, etc. Más aún, cabría decir que la tesis negativa mantenida por los nacionalistas radicales tiene propiamente, para ellos, el valor de un corolario de la tesis positiva. No siempre, es cierto, se postula la reivindicación del derecho de autodeterminación como necesariamente vinculada a una voluntad separatista, por cuanto algunos nacionalistas agregan que el contenido de su «acto de autodeterminación» podría consistir, precisamente, en la voluntad de seguir formando parte del «Estado español» (en la forma de una federación o confederación de Estados, o de Estado libre asociado). Algunas otras autonomías que se «han proclamado naciones» (por ejemplo, Aragón) reafirman simultáneamente su condición española (y no sólo a través del «Estado español»).

Nuestras premisas nos conducen a mantener la tesis no sólo de que España no es originariamente una nación, sino también, y *a fortiori*, que menos aún pueden considerarse originariamente naciones políticas a Cataluña, a Euskadi o a Galicia. Los nacionalistas pretenden retrotraer su pretendido carácter nacional a la Edad Media, incluso a la prehistoria, con evidente anacronismo. Pero si España no era una nación, en sentido político, en los siglos XII o XIII, pongamos por caso, mucho menos pudo ser nación política Cataluña, Galicia o Euskadi. Más aún, España asumió históricamente la forma de una nación política mucho antes de que algunos partidos políticos de Cataluña, de Euskadi o de Galicia pudieran pensar siquiera asumir esta forma, lo que significa que el proyecto nacionalista de algunos partidos políticos nacionalistas presupone ya constituida a la nación española como nación política.

Sobre la definición de la unidad de España anteriormente a su constitución como nación política

¿Cómo definir, entonces, la unidad de España en las épocas anteriores a su constitución como nación política, supuesto que España existía ya como una unidad política identificable ¿Cómo tuvo lugar la constitución efectiva de esta unidad, entendiendo esta constitución como *systasis (constitutio)*, es decir, como constitución histórica que tiene lugar en un plano real diferente a aquel en el que se dibujan las Constituciones escritas modernas?

La unidad de España, como en realidad todo tipo de unidad propia de una

totalidad atributiva, no sólo dice «interconexión entre sus partes» y «distinción de las demás», sino también identidad con «totalidades envolventes». La unidad no sólo se constituye por los nexos internos dados en la «inmanencia de su esfera», sino también por el recorte o vaciado que su contorno determina en las totalidades que la rodean y de cuya identidad ha de participar de algún modo. Cuando estas totalidades envolventes son pueblos o sociedades humanas; ese «vaciado» deja de ser algo meramente exterior o negativo y puede comenzar a tomar la forma de una figura positiva, la figura de la convexidad de una esfera tal como puede ser percibida por los demás, e incluso antes aún, de quienes perciben esa figura desde su concavidad. A veces, parece incluso que la percepción de la unidad de convexidad («el ojo que nos mira», y que nos mira muchas veces con intención de atraparnos) precede a la percepción de la unidad de concavidad. La unidad de la Hispania delimitada en la época de las guerras púnicas tenía que ver con la convexidad de un espacio peninsular cerrado estratégicamente desde fuera. Esa unidad de convexidad constituida por los cartagineses y los romanos facilitó la interacción entre los pueblos ibéricos que actuaban en su «Concavidad». Sin duda, algún tipo de unidad interna debiera ya existir entre ellos. Pero la globalización que esta unidad recibió desde el exterior (y que implicaba, por ejemplo, la construcción de una calzada a escala peninsular) imprimió una orientación nueva a la unidad interior, aceleró o reforzó y orientó de otro modo relaciones que estaban, sin duda, ya apuntadas. En cualquier caso, la unidad interna de España no ha de considerarse como una realidad fija, invariante, por la que hubieran ido pasando oleadas sucesivas y cambiantes de invasores (cartagineses, romanos, visigodos, musulmanes...). Es una unidad que puede cambiar su estructura interna en función de las corrientes externas que puedan atravesarla, como cambia el circuito magnético inducido en un anillo, según la densidad, distribución, dirección, etc. de los diversos sistemas de hilos que se enrollan en él y a través de los cuales tienen lugar los flujos de las corrientes eléctricas que lo atraviesan. Supuesta la unidad abstracta de España habrá que constatar, por tanto, el tipo de identidad, según la cual tendremos que definir, en cada momento,la «concavidad» de esa unidad. Y no sólo en el plano *emic*, sino también en el plano *etic*.

¿Cómo definir la identidad (en realidad: las identidades sucesivas) de esa unidad inmanente y continua, aunque no invariante, que, de algún modo, comenzamos por atribuir a España ya antes de su constitución como nación política?

Ante todo, hay que comenzar constatando que esa «unidad inmanente», en

la medida en que sea disociable de las identidades a través de las cuales se constituye, es, en todo caso, resultado de un proceso histórico. Podemos afirmar con toda seguridad que hace un millón de años, cuando poblaban las mesetas burgalesas las bandas humanas cuyas reliquias más primitivas están siendo descubiertas hoy en Atapuerca, no existía ninguna «unidad inmanente» de radio peninsular. Es ridículo, por tanto, hablar, por ejemplo, del «genio pictórico español (o astur o cántabro) que se manifiesta ya en Altamira». La unidad interna, junto con el nombre de España (o de Iberia), dado desde el exterior, no se manifiesta invariante y, como ya hemos dicho, cambia con los tiempos en su misma identidad. Ésta es la tesis ontológica que más puede desagradar a los nacionalistas metafísicos (sean españolistas, sean galleguistas, o catalanistas), porque se opone frontalmente a la tesis ontológica implícita que en ellos actúa: que la *identidad* de una nación o de un pueblo o de una cultura es invariante en lo esencial y que la unidad política de una sociedad depende de tal identidad. Una ontología no metafísica tendrá, en cambio, que reconocer que las identidades no son invariantes y que la identidad de un pueblo (o de una unidad constituid a por el entretejimiento de diversos pueblos) puede también variar o, si se prefiere, evolucionar, a veces sin que esta evolución implique una alteración de la unidad de referencia.

Hay una identidad propia de la Hispania romana, sin duda, como hay otra identidad de la Hispania visigótica. Más aún, estas «identidades» han tenido que influir las unas en las otras, según un proceso de continuidad casi ininterrumpida

Pero aquí nos importa la identidad de España más próxima posible a lo que después sería su «identidad nacional política». La identidad interna de la *Hispania romana*, o la de la *Hispania visigótica*, fue ya, sin duda, de orden político. Una nueva identidad de España, tal es la tesis que aquí mantenemos, habría comenzado a configurarse a raíz de la incidencia, a partir del año 711, de la impetuosa corriente del Islam sobre la unidad establecida por el Reino visigodo. Esta corriente rompió la unidad de referencia en mil fragmentos; y también rompió la *identidad* por ella implicada. Comienza aquí una nueva época: la recomposición de los fragmentos de la unidad que la Hispania romana y visigótica había conformado, merced a una nueva identidad, dará lugar a la nueva unidad interna, que llamamos España, en el sentido actual y que, por cierto, no será la unidad de mera recomposición de la Hispania visigótica perdida, sino una unidad de nuevo cuño (que buscará su identidad a través de la alianza con otros Reinos cristianos también enfrentados a los musulmanes).

¿Cómo definir, entonces, la naturaleza de la unidad interna que, a partir del siglo VIII, va tejiéndose cada vez de un modo más compacto y definido? Por de pronto, es una unidad social, de contactos e interacciones, que se establecen sobre la infraestructura heredada (calzadas romanas, intercambios comerciales, instituciones análogas, lenguas emparentadas o comunes) pero, sobre todo, por el contorno determinado por el Islam y la orientación convergente de todas las partes de la España cristiana que el Islam propiciaría: la nueva identidad de España está codeterminada, sin duda, por el Islam, sin que esta codeterminación signifique la unidad o la mezcla de España cristiana con el Islam. No es suficiente apelar a las interacciones de vecindad para dar cuenta de la constitución de una unidad inmanente de orden cultural. Hay que tener en cuenta la naturaleza de las interacciones. La convivencia con los musulmanes fue muy larga y dio lugar a influencias mutuas indudables. Sin embargo, la convivencia estaba constantemente definida por una línea de frontera que separaba dos mundos irreconciliables: el del «monoteísmo del Islam» (vinculado a otros muchos contenidos, por ejemplo, a la poligamia), expresado en lengua árabe, y el del «politeísmo trinitario cristiano» (vinculado a otros muchos contenidos, por el ejemplo, a la monogamia), expresado en las incipientes lenguas romances peninsulares. La identidad entre los fragmentos procedentes de la antigua unidad de *Hispania* tendría que acuñarse, por tanto, en el ámbito de una «concavidad» delimitada por los Pirineos al Norte y por el Islam, disperso al principio por todas partes y concentrado después en el Sur, en Granada. La unidad global interna de los españoles fue estableciéndose a partir de esta «Orientación ortogenética» hacia el Sur y hacia el Este; una orientación dirigida a detener al Islam, a arrebatarle sus riquezas, a rebasarlo. Desde una perspectiva irenista, armonista, o simplemente diplomática, se encarecerá la importancia de la huella musulmana en muchas partes de España: en Córdoba, en Granada, en Sevilla o en Zaragoza. Pero estas huellas (que han llegado a ser consideradas como propias de España: la Mezquita en Córdoba, la Giralda en Sevilla, o la Aljafería en Zaragoza) son siempre las huellas de una batalla, las de un trofeo, que jamás fue utilizado por los españoles del mismo modo a como lo utilizaron quienes lo construyeron (quienes escondieron páginas del Corán en el artesonado del salón del trono de los Reyes Católicos de la Aljafería de Zaragoza sabían que estos reyes no iban a entender estas páginas y que, incluso, estaban dispuestos a quemarlas: sólo serían recuperadas por quienes ya no creían en el Corán, ni, acaso, en la Biblia).

¿Cómo identificar, en términos políticos, esa unidad interna que durante los siglos VIII al XV ha ido formando la «concavidad de la esfera peninsular»?

Desde luego, no es la unidad de una nación política, como hemos dicho. Tampoco es un «conglomerado de naciones», que no existían como tales. Ni es un conglomerado de Reinos. El término «conglomerado» es un término confuso que designa antes el problema implícito en la definición de la unidad que la solución a este problema. Estamos ante una *koinonia* política, ante una sociedad cuyos diferentes reinos se codeterminaban por una «sinergia histórica» en torno a un eje imperialista.

Hubo un entretejimiento de Reinos, pero siempre los Reinos cristianos formaban, de algún modo, una unidad frente a los Reinos musulmanes; y ello sin perjuicio de los pactos, las relaciones de vasallaje o de amistad entre los Reinos musulmanes y los Reinos cristianos. Pero jamás los reyes cristianos contrajeron matrimonio con princesas moras, sin perjuicio de que las poseyesen, de cuando en cuando, como concubinas. Quizá lo más aproximado fuera hablar de una comunidad de Reinos o de Condados peninsulares, de una comunidad con significado político explícito (establecido ordinariamente a través de los matrimonios reales, cuya definición, en términos de nuestro Derecho Constitucional, es muy difícil de establecer). Un sistema que comprendía relaciones de toda índole, con una jerarquía simbólica respecto de un vértice constituido por un Rey, y uno solo que asumió constantemente, aunque con intermitencias, el papel, y aun el título, de Emperador.

¿Cómo denominar a esta unidad política *sui generis* establecida entre los Reinos, Condados o Principados de la España cristiana medieval? Su unidad política tiene, sin duda, una fuerte semejanza con la que mediaba entre los Reinos o Principados germánicos del *Sacro Romano Imperio*. Habría que acuñar conceptos de unidad más ajustados a la realidad de lo que pueda corresponder a los conceptos de «conglomerado», de *koinonia*, o de «comunidad». Todos estos términos son inadecuados porque dejan escapar una relación esencial, característica de esa unidad que va abriéndose paso frente al Islam: la relación de jerarquía, por débil y precaria que fuese, simbólicamente expresada en las ceremonias, títulos o manifestaciones más diversas. Por ejemplo, en ceremonias análogas a las del acercamiento de Ramón Berenguer IV a las Cortes de Coyanza en las que Fernando I de Castilla se hace proclamar Emperador; es decir, un punto de convergencia de quienes vivían, de hecho, como si fueran miembros de una patria común, habitantes de un territorio que hay que defender frente al invasor. ¿Hasta qué punto no cabe decir, por tanto, que España, antes de ser una *nación*, fue ya la *patria* de los españoles? Desde luego, la España del siglo XVI no era una nación en el sentido político, pero socialmente tenía una unidad muy

trabada, más próxima a la de una nación étnica, o la de una *koinonia* cultural, que a la de cualquier otra cosa. Pero ni la unidad étnica, antropológica, ni la cultural, expresa la estructura de su unidad política efectiva.

¿Y cómo definir la «unidad de convexidad» según la cual esa esfera comienza a ser percibida desde fuera? La percepción será, obviamente, distinta según la parte o segmento del contorno desde el que se la mire. Desde la parte Sur, desde el Islam, desde Córdoba, por ejemplo, España aparecerá como lugar de habitación de los politeístas, de los cafres, de los infieles. Desde las partes del Norte, España aparecerá como un territorio ya rescatado, sólo parcialmente, pero que continúa al otro lado de las líneas fronterizas. Desde estas tierras norteñas, desde la Provenza acaso, comienza a utilizarse por primera vez el adjetivo español. Y, desde las partes del Este, desde el Levante, desde Italia, por ejemplo, los españoles serán vistos muchas veces como «bárbaros», vocingleros, «bulliciosos», y aun arrolladores: lo más interesante es que la visión de los españoles que llegaron a tener los italianos en los siglos xv y XVI se formó a través de los catalanes y aragoneses que ocupaban Nápoles o Milán. O, dicho de otro modo: los aragoneses o los catalanes, vistos desde el Levante, eran refundidos, desde fuera, junto con todos los demás españoles.

¿Y cómo se vio a España desde el Oeste, desde el Poniente? De ninguna manera, por supuesto, hasta el siglo XVI. Pero a partir del siglo XVI todo cambió. Los españoles que habían pasado el Océano pudieron comenzar a ver a España de un modo nuevo y así también podía empezar a cambiar la identidad de España (por ejemplo, desde entonces se empezará a hablar de los «Picos de Europa»), así como también la propia visión que de ella habían tenido los pueblos del Norte, los del Sur o los del Este. España se transforma en un Imperio efectivo; y, por ello, podrá comenzar a ser «temida y odiada» bajo la imagen de la España negra, que fue tomando cuerpo ante los ojos de luteranos y de calvinistas, y también de muchos católicos franceses. Una imagen tétrica y sombría llamada a revertirse sobre tantos españoles que la hicieron suya (y la siguen haciendo, como un modo de sentirse «progresistas»).

Las cuestiones relativas a la unidad y a la identidad de España se mantienen más allá del plano en el que se dibuja la oposición entre «derechas» e «izquierdas»

La comunidad hispana fue constituyéndose a lo largo de la Edad Media como una *koinonia* que, en el siglo XV, comenzó a desbordar los límites

peninsulares y se extendió por el Poniente hasta rodear la Tierra entera, como Comunidad hispánica. Es importante constatar cómo la integración máxima de la unidad española preexistente se llevando a efecto, precisamente, al paso en el que tiene lugar su extensión como Comunidad hispánica. Una Monarquía Universal, la Monarquía Hispánica, cuyo núcleo central quedará establecido en el círculo en el que está inscrita la Península Ibérica y las Islas adyacentes. Este círculo estará llamado a constituir la periferia de una nueva entidad política, de una nueva nación política. La conformación de la unidad ibérica como nación no fue, por tanto, un proceso «postizo» o «Superestructural». Fue un proceso inevitable que era preciso añadir para la administración de la Monarquía Universal. La nación española, como unidad política, existe ya, en ejercicio, a finales del siglo XVII, se desarrolla en el siglo XVIII con los Borbones, y madura plenamente en la Guerra de Independencia contra Napoleón. La nación española, en las Cortes de Cádiz, se concibe, además, como ya hemos dicho, como una totalidad que engloba no sólo las partes ibéricas de la Monarquía Hispánica, sino también las partes de Ultramar. Pero la invasión napoleónica desencadenó el proceso, ya preparado, de la emancipación política de estas partes de Ultramar. Ellas se convertirán en naciones políticas, en repúblicas de nuevo cuño. Simultáneamente, la unidad interna de la España ibérica alcanzará su grado más alto: aquel en el que confluyen las ideas de la *patria* y de la *nación española*. La identidad de España quedará, en todo caso, intacta. Se mantendrá, de hecho, durante el último siglo del milenio que acaba, a pesar de los intentos incesantes para resquebrajar su unidad por parte de diversos partidos políticos de los cuales unos se consideran democráticos y otros no; o bien de los cuales unos se consideran de derechas y otros de izquierdas. Pero de esta constatación podemos deducir que las cuestiones relativas a la *unidad* y a la *identidad* de España no son cuestiones que puedan ser resueltas desde los principios de la democracia o de la antidemocracia, ni tampoco de los principios considerados de la «derecha» o de la «izquierda».La izquierda, en cuanto a tal, o la derecha, en cuanto a tal, tienen poco que decir en relación con la cuestión de la identidad o de la unidad de España; son las premisas que se mantengan acerca de estas cuestiones las que tendrán mucho que decir, ya sea a la izquierda, ya sea a la derecha, ya sea a la democracia, ya sea al despotismo, o a la aristocracia, a la manera como los parámetros tienen que decir mucho a la función a la que pertenecen.

Sin embargo, a los que han «militado en la izquierda», sobre todo en el período de la «metamorfosis» o transformación de la Monarquía franquista en la Democracia Coronada y han creído que su «antifranquismo» los obligaba a

«Olvidarse de España» y a sustituir este nombre por los consabidos eufemismos de «este País» (que sólo tiene sentido cuando el que lo pronuncia se considera situado en la quinta dimensión cosmopolita) o de «Estado español» (a veces: la «Administración», como si de un mero Cuerpo de Correos se tratase), convendría recordarles que la izquierda más genuina -que podría siempre hacerlos responsables, por indoctos y faltos de juicio, de los problemas políticos más graves que España tiene planteados en el presente jamás se olvidó del nombre de España y de lo que este nombre significaba para quienes militaban bajo sus banderas, lo que significaba, por ejemplo, para Miguel Hernández, en su célebre poema (y tan olvidado por la misma «izquierda» que reivindica al poeta) *Madre España*:

Abrazado a tu cuerpo como el tronco a su tierra,
con todas las raíces y todos los corajes,
¿quién me separará, me arrancará de ti,
madre?
Abrazado a tu vientre, ¿quién me lo quitará,
sí su fondo titánico da principio a mi carne?
Abrazado a tu vientre, ¿quién es mi perpetua casa,
¡nadie!
Madre: abismo de siempre, tierra de siempre: entrañas
donde desembocado se unen todas las sangres:
donde todos los huesos caídos se levantan:
madre.
Decir madre es decir tierra que me ha parido;
es decir; a los muertos: hermanos, levantarse;
es sentir en la boca y escuchar bajo el suelo sangre.
La otra madre es un puente, nada más, de tus ríos.
El otro pecho es una burbuja de tus mares.
Tú eres la madre entera con todo tu infinito,
madre.
Tierra: tierra en la boca, y en el alma, y en todo.
Tierra que voy comiendo, que al fin ha de tragarme.
Con más fuerza que antes, volverás a parirme,
madre.
Cuando sobre tu cuerpo sea una leve huella,
volverás a parirme con más fuerza que antes.
Cuando un hijo es un hijo, vive y muere gritando:
¡madre!

Hermanos: defendamos su vientre acometido,
hacía donde los grajos crecen de todas partes,
pues, para que las malas alas vuelen, aún quedan
aires.
Echad a las orillas de vuestro corazón
el sentimiento en límites, los efectos parciales.
Son pequeñas historias al lado de ella, siempre
grande.
Una fotografía y un pedazo de tierra,
una carta y un monte son a veces iguales.
Hoy eres tú la hierba que crece sobre todo,
madre.
Familia de esta tierra que nos funde en la luz,
los más oscuros muertos pugnan por levantarse,
fundirse con otros y salvar la primera
madre.
España, piedra estoica que se abrió en dos pedazos
de dolor y de piedra profunda para darme:
no me separarán de tus altas entrañas,
madre.
Además de morir por ti, pido una cosa:
que la mujer y el hijo que tengo, cuando pasen,
vayan hasta el rincón que habite de tu vientre,
madre.

Capítulo III
La Idea de Imperio como categoría historiográfica y como Idea filosófica

Dejamos de lado las acepciones psicológicas o teológicas del término «Imperio»

Nuestro propósito es analizar los conceptos entretejidos en tomo al término «imperio» en la medida en que tales conceptos mantengan una formal referencia política real. Queremos dejar de lado aquellas acepciones del término «imperio» que se mantienen al margen de esta referencia formal a la política, aunque, sin duda, indirectamente puedan engranarse con ella. Por ejemplo, las acepciones etológicas -«imperio del domador sobre la fiera»-, o psicológicas -«el imperio de la voluntad sobre los instintos»-, tienen mucho que ver, obviamente, con las diversas acepciones políticas del «imperio»; y es interesante recordar en este contexto que, en la tradición escolástica «intelectualista», el «imperio» (en su acepción etológica o psicológica) era considerado como acto del entendimiento, antes que como un acto de la voluntad, aunque estuviese internamente concatenado con ésta. En el desarrollo de un proceso humano individual libre, el análisis escolástico distinguía doce momentos: los tres últimos comprendían el momento de la *elección*, el del *imperio* y el del *uso activo*. El «imperio» se entendía, por tanto, como un acto del entendimiento que antecedía inmediatamente a la ejecución de la obra. Dice santo Tomás: «el imperio es esencialmente acto de la razón que íntima y mueve a hacer alguna cosa». I-II, q. 17, a. 1, c.

También es verdad que en el «acto del imperio» la efectividad de la distinción entre las dos llamadas «facultades superiores» (entendimiento y voluntad) se atenuaba hasta casi desaparecer, porque el «imperio», en cierto modo, constituía el punto de intersección a través del cual quedaba establecida la continuidad entre el entendimiento y la voluntad. El «imperio», preparado en el

acto de elección, se concebía como un poder (*potestas*) de la facultad intelectual para determinar a la voluntad hacia el acto elegido libremente (por ello, no todos los actos de la voluntad se consideraban «imperados»; por ejemplo, no se consideraba como acto de voluntad imperado el acto especificativo del bien universal). ¿Cabe distinguir, por tanto, con distinción real, el «imperio» del «acto imperado»? Santo Tomás plantea el problema en el artículo 4 de la cuestión 17 antes citada. Bañez sostuvo que el «imperio» y el «acto imperado» son un acto humano que tiene razón de universal, pero a modo de compuesto; por tanto, ambos mantendrían su distinción «Como las partes de un todo». Ahora bien, algunos comentaristas (por ejemplo, Manuel García Miralles, en *Revista de Filosofía* del Instituto «Luis Vives», del CSIC, n.º 24, Madrid, 1948) han establecido la posibilidad de trazar un paralelismo estrecho entre el concepto tomista de imperio, en cuanto proceso psicológico, y el imperio como momento de la vida política; subrayando, como contenido principal de este paralelismo, que el imperio político, en lo que tiene de *dominio*, habría de estar ordenado esencialmente al bien universal (y no a la mera utilidad particular). Y es de sospechar si este paralelismo se establece, tanto o más que a partir del «imperio» en su acepción psicológica, a partir del «imperio» en su acepción política (que podría haber servido de modelo implícito para el análisis del «imperio psicológico»).

También dejaremos de lado las acepciones teológicas del término «imperio», el imperio que Dios Padre (o un dios principal, como pueda ser *]uppiter Imperator*) mantiene sobre el mundo o sobre los otros dioses; porque sólo cuando este «Imperio divino» se transmita a los gobernantes humanos, y sólo a través de éstos, comenzará a tener un significado político real.

Mínimo prestigio del término «Imperio» en el presente y prestigio máximo del término «nación»

Creemos poder constatar, como cuestión de hecho, que el término «imperio», en sentido político, ocupa en nuestros días, en una tabla de valoraciones, un lugar opuesto al que ocupa el término «nación». En efecto, mientras que el término «nación» y sus derivados, como nacionalista, nacionalismo, etc., se sitúan en los lugares más altos en las escalas de prestigio, el término «imperio», y sus derivados, como imperialismo, imperialista, ocupan los lugares más bajos de estas escalas, incluso el lugar ínfimo. Los pueblos más diversos suelen sentirse orgullosos de «ser una nación» (en sentido político) y, cuando no lo son, procuran muchas veces fingirlo («Cataluña es nación», «el

Bierzo es nación»). En cambio, casi ningún pueblo se identifica con su pasado imperial; procura no hablar de ese pasado, como si fuera una *pars pudenda* suya, no desea ser un Imperio y, menos aún, un pueblo imperialista y, aunque lo sea (como lo son los EE UU en nuestros días), procura disimularlo y no quiere ser reconocido como tal. En su toma de posesión, en el otoño de 1998, como Presidente del *Bundestag*, Wolfgang Thierse dijo que renegaba del nombre de *Reichstag* «porque Alemania no es un Imperio, sino una federación de Estados». El término «imperio» asociado al poder, y a un poder concentrado, concentra también las aversiones que todo poder, aun disperso, suscita entre las mentalidades liberales o ácratas de nuestros días. El conocimiento de que esta aversión es efectiva, es utilizado por algunos historiadores o políticos autonomistas para «desprestigiar» a la lengua española; parecen creer que el mejor modo de neutralizar su importancia frente a las lenguas regionales es presentarla como «lengua del Imperio», citando incluso, como «prueba escandalosa», la frase que Nebrija pronunció al ofrecer su *Gramática* a la Reina Isabel de Castilla, como sugiriendo con ello que las lenguas regionales son más democráticas y populares.

Sin embargo, por mucha aversión que suscite el término «imperio», no es posible evitar la necesidad de comprender sus funciones históricas; por mucha atracción que suscite el término «nación», no será posible evitar su análisis crítico. Más aún, sería ridículo pretender zanjar los problemas en torno a la Idea de Imperio mediante valoraciones de esta índole, como sería ridículo que el «Zoólogo pacifista» pretendiese distraer el interés científico por los lobos, en cuanto animales depredadores, en beneficio de las investigaciones sobre las ovejas.

El término «Imperio» no es univoco; tiene cinco acepciones rigurosamente diferenciadas

Y al igual que mostramos, en el capítulo anterior, cómo el término «nación» no es unívoco, sino análogo -en rigor, no es un único concepto, sino múltiples conceptos entretejidos-, así también intentaremos mostrar, en este capítulo, que el término «imperio» no es unívoco, sino análogo (también de atribución); o, dicho de otra manera, que el término «imperio» designa conceptos muy distintos, aunque entretejidos mutuamente, según el modo de atribución que venimos denominando. «flotante».

Aquí trataremos los conceptos o acepciones del término «imperio» como si

constituyesen un sistema circular de acepciones ligadas por atribución, cuanto a su estructura, sin perjuicio de que, por su génesis, algunas de estas acepciones pudiera ser anterior a las otras.

Se trata, por tanto, de determinar no sólo conceptos congregados en torno al término «imperio», sino también la concatenación entre estos conceptos. Podemos, además, afirmar que, tanto la determinación de los conceptos entretejidos en torno al término «imperio», con significado político, como el análisis dialéctico de las relaciones (de *symploké*) entre estos diferentes conceptos, son tareas de las que puede decirse que se emprenden ahora por primera vez (como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que, acaso porque los politólogos o los historiadores no han tenido a bien advertir que el término «imperio» es un análogo de atribución, ni siquiera contamos con una concepción dialéctica de las relaciones entre las diversas acepciones). En este sentido, no nos parece excesivo afirmar que la Idea de Imperio, referida al sistema de sus diversos modos o acepciones, es una Idea prácticamente «intacta». En efecto, y por ejemplo: si tenemos presentes los cinco modos o acepciones que suponemos es preciso distinguir en el término «Imperio» (y que designaremos por I, II, III, IV y V), acepciones que suponemos mutuamente *inseparables*, aunque sean *disociables*; y si tenemos presente también que alguna de estas acepciones tiene un significado eminentemente *emic*, mientras que otras alcanzan, desde la perspectiva del analista, un significado eminentemente *etic*; más aún, si convenimos en que los modos o acepciones I, II, III y IV, son propiamente conceptos categoriales, mientras que el modo o acepción V se corresponde con la Idea (filosófica) misma de Imperio -una Idea que, en todo caso, sólo podría entenderse como brotando de los conceptos categoriales que suponemos funcionando previamente-, podremos fácilmente advertir cómo los más diversos autores suelen andar «a ciegas», en el terreno que pisan, cuando utilizan el término «imperio», precisamente por no haber alcanzado, mediante el análisis filosófico, la estructura dialéctica de ese término. Vemos así, por ejemplo, cómo no es fácil precisar si Gibbon, en su obra clásica *Decline and Fall of the Roman Empire*, está hablando del Imperio desde una perspectiva *emic* (respecto de los Césares, de los Flavios, de los Antoninos...), o bien desde una perspectiva *etic*; ni tampoco es fácil determinar si la acepción que utiliza es la III, o la IV, o ambas, confusamente entretejidas. Cuando Moret-Davy en su obra *De los clanes a los Imperios* ofrecen una «exposición evolutiva» del desarrollo de la Humanidad, que habría logrado construir ciertas complejas estructuras políticas denominadas Imperios, ¿a qué tipo de Imperios se refieren? ¿Y qué son los «Imperios Universales» de Toynbee? Los historiadores medievalistas hablan

muchas veces, invocando una metodología positiva, del *Sacro Romano Imperio* como el único Imperio «realmente existente» en el intervalo que se extiende de los siglos x a XIX («el Imperio Romano acabó oficialmente en 1806»). Pero ¿qué quiere decir «realmente existente»? ¿Existente *emic* («oficialmente», en este caso), o bien *etic* (desde las coordenadas utilizadas por el historiador)? Y, entonces, ¿en qué acepción se toma el término «imperio»? Muchas veces los historiadores abusan de la categoría «imperio» hablando, por ejemplo, del «Imperio de los Plantagenet», y aun a sabiendas de que este «Imperio» no era un «Imperio oficial» (*emic*). Se subrayará, acaso, la «paradoja» de que el «Imperio español» -el de Carlos I, el de Felipe II y sucesores (que es el tema de libros tan importantes como el de Elliot: *La España Imperial*) no es oficialmente (*emic*) un Imperio (se le conocía oficialmente como «Monarquía Hispánica»); sin embargo, el «Imperio oficial» de la época, el de Maximiliano, ¿era acaso, desde un punto de vista *etic* adecuado, un Imperio efectivo? En nuestros días, tampoco son oficialmente un Imperio, ni quieren serlo (en un plano *emic*), los «Estados Unidos de América» (como tampoco quiso serlo la Unión Soviética); sin embargo, la norma es hablar hoy (por ejemplo, desde América del Sur) del «Imperio por antonomasia», como, hace dos décadas aún, la norma era hablar (desde Europa o desde América) del «imperialismo soviético», a partir, por lo menos, de los años de la posguerra (en los cuales la URSS extendió su control hacia los llamados, entonces, por los occidentales, «países satélites»). Quienes se resisten a aplicar el término «imperio» a los sistemas políticos que rechazan «desde dentro» esta denominación, se encuentran en una situación análoga a la de los historiadores que se resisten a reconocer que los esclavos formasen parte de la sociedad política ateniense, basándose en que Aristóteles afirma que los esclavos no forman parte de la ciudad.

El término «Imperio» no es término primitivo en la Teoría política

Podemos partir, para nuestro análisis, de la siguiente afirmación: que el término «imperio», en cualquiera de sus modos o acepciones políticos, no ha de considerarse como un término primitivo de la «teoría política» (o de la filosofía política); por el contrario, diremos que es un término que presupone otros términos primitivos, a la manera a como decimos, en Aritmética, que el concepto de número imaginario no es un término primitivo, porque es imposible definirlo sin contar previamente con los números naturales, con los racionales, etc.

El término primitivo (al menos, el que consideraremos como tal, en el campo político), que tomaremos como referencial del análogo «Imperio», es el

término «sociedad política», en su más amplio sentido; un sentido que, sin embargo, no puede rebasar ciertos límites más allá de los cuales, las sociedades (no sólo animales, sino también humanas) ya no podrían ser consideradas como sociedades políticas. Es cierto que la tradición aristotélica (incluyendo aquí a la escolástica) tenderá a equiparar a toda sociedad humana con una sociedad política, al definir al hombre como «animal político» (en el sentido de «animal que vive en la «ciudad-Estado» no meramente en el sentido de «animal social», como puedan serlo también las abejas o las hormigas).

Estas sociedades políticas -podríamos tomar como prototipo a la *polis* o ciudad-Estado de la Antigüedad comenzarán a ser denominadas (en latín) «Repúblicas» (ya tengan la forma monárquica, la forma aristocrática, o la forma democrática); y, aunque sean muy anteriores a Botero o a Maquiavelo, las consideraremos como «Estados» (por ejemplo, Estados-ciudad), sobre todo a partir del momento en el cual las sociedades políticas se nos presenten, no ya como meramente rodeadas por sociedades prepolíticas (tribales), sino también como rodeadas por otras sociedades políticas. La *codeterminación* que de ahí resulta limita a cada sociedad política, y da lugar a un «espesamiento» peculiar de su *capa cortical* que caracteriza a las sociedades políticas en la fase madura de su desarrollo. (nota 12)

Suponemos, por tanto, que el Estado, a diferencia de otras organizaciones preestatales, incluso de aquellas que son precursoras de las sociedades políticas (como puedan serlo las *Jefaturas*), implica la delimitación de un territorio (definido en *el eje radial del espacio antropológico*); un territorio, por tanto, que constituirá el componente imprescindible de la *capa basal* de la sociedad política (*Primer ensayo*..., págs. 256-324). La capa *basal* de una sociedad política no es, sin embargo, equiparable a lo que la tradición entendía bajo el rótulo «la Naturaleza»; la *capa basal* de un Estado ha de entenderse a escala de la morfología proporcionada a la sociedad política que actúa sobre ella. Quiere esto decir que el territorio de un Estado «atécnico» (en el sentido de Spengler), como pueda serlo un Estado antiguo, o el Imperio Otomano del primer cuarto de nuestro siglo, no implica una *capa basal* en la que pueda figurar, por ejemplo, el wolframio o el petróleo (oculto bajo la tierra). Ni el wolframio, ni el petróleo, existen, prácticamente, en la *capa basal* de estos Estados, bien sea porque no están siquiera definidos, bien sea porque carecen de utilidad en una civilización que no los utiliza y que ni siquiera dispone de tecnología para extraerlos y

utilizarlos. Pero, en cualquier caso, el territorio constitutivo de un Estado implica un cierto grado de *apropiación* de una parte de la tierra definible, por tanto, como «propiedad privada suya». Esta propiedad privada global o social, definida como excluyente de otras sociedades políticas, podrá ser considerada como implicada en. el origen mismo del Estado. (La conexión entre el Estado y la propiedad privada fue establecida ya por Panecio de Rodas, el estoico, y reexpuesta por Margan, Marx y Engels, si bien en otro sentido, a saber, el de la propiedad privada particular o propiedad de los particulares dentro de un Estado y en el origen de éste.) Sin embargo, es evidente que la «apropiación» (como origen de la propiedad privada), no sólo tiene lugar a escala de individuos o de grupos (familias, por ejemplo) que conviven en el ámbito de un mismo Estado, sino también a escala de Estados que conviven en el mismo espacio geográfico, y, en el límite, en la Tierra. Sin embargo, las cuestiones que se suscitan tradicionalmente en torno al fundamento de la propiedad privada en relación con el origen del Estado suden mantenerse a escala de la propiedad privada particular, más que a escala de la propiedad privada social. Pero siempre, al analizar la Idea de Imperio, cabrá suscitar la cuestión acerca del fundamento en el que se apoyan los derechos del primer pueblo ocupante de un territorio dado, con exclusión de los demás pueblos; y, todavía más, sigue abierta la cuestión del alcance que pueda corresponder a esa «apropiación de un territorio», por parte de un Estado en cuya *capa basal* no figure, por ejemplo, el petróleo o el wolframio de su subsuelo.

No queremos caer en el error en el que incurren muchos historiadores al dar por supuesto que el Estado es una categoría política «moderna» y que en la Edad Media feudal, o en la Edad Antigua, no cabe hablar de «Estados». Lo que ocurre es que las ciudades-Estado antiguas, o los Reinos feudales, o las Repúblicas aristocráticas, representan un tipo de Estado, o de sociedad política, muy diferente al del Estado nacional centralizado y, aparentemente, en el límite, omni-intervencionista. No por ello deja de ser una sociedad política compleja, con múltiples ciudades, una república rodeada de otras repúblicas. Más aún: sería conveniente considerar al término Estado como si fuera un término unívoco, aunque genérico, en cuanto comprende varias especies, sin perjuicio de que estas especies de Estado estén entre sí relacionadas, como puedan estarlo las especies de un «género plotiniana». De hecho la fórmula: *status reipublicae romanae* se documenta ya en el bajo latín y, por cierto, como fórmula contradistinta del *imperium* (precisamente por la ausencia, en éste, de la nota de codeterminación y limitación procedentes de los otros «elementos de su clase»). El Imperio, incluso en el supuesto de que se interprete como «clase unitaria»

(como clase de un solo elemento), no estaría propiamente codeterminado, ni limitado, en teoría, por otros Imperios, sino, a lo sumo, por los bárbaros. Otra cosa es que, de hecho, y ésta es su dialéctica, puedan llegar a coexistir dos o más Imperios; es más dudoso que esta coexistencia pudiera ser pacífica. «Así como no caben dos soles en el cielo, tampoco en la Tierra caben Alejandro y Daría».

Tomamos, en suma, como referencial para construir las diversas acepciones de la Idea de Imperio, al Estado, por ejemplo, a la ciudad-Estado, y aún, por extensión, a la ciudad respecto de su alfoz y otras villas (B. Bennassar ha hablado de los «Imperios urbanos» de la España del siglo XVI, como pudo serlo el «Imperio» de Segovia). El Estado (los Estados) podrá figurar así como término primitivo del campo político (términos primitivos no quiere decir términos simples: en realidad no hay términos simples, puesto que ellos sólo lo son como conceptos límite, tales como el punto en Geometría o Dios en Ontología). En consecuencia, son términos de primer orden, lo que quiere decir, entre otras cosas, que, manteniéndonos a su escala conceptual, no sería posible alcanzar el concepto (o los conceptos) de Imperio, si es que estos conceptos los consideramos de segundo orden. O, si se prefiere, de orden reflexivo (en tanto implican una reflexión objetiva determinada por la confrontación de los términos primitivos entre sí). La Idea política de Imperio aparece a una escala conceptual que estaría más allá de la escala a la que se dibujan los términos primitivos del campo político, los Estados considerados, o bien como elementos de una clase distributiva, según sus codeterminaciones mutuas (reguladas por el Derecho Internacional Público); o bien según su estructura institucional «en marcha».

De otro modo, si nos mantenemos en esta escala de conceptos de «primer orden», el concepto de Imperio no podría ser configurado; a partir de una sociedad política dada no llegaremos al concepto de Imperio, aunque la hagamos aumentar de volumen. Las sociedades políticas que Marx conceptualizó en el «modo de producción asiático» no son propiamente Imperios cuanto «Estados asiáticos» (en los cuales, en torno a un núcleo político central, se organizaban enormes territorios poblados por tribus o por sociedades preestatales). Es un abuso de los términos hablar de los «Imperios africanos de la Edad Media»; ellos están más cerca de los «Estados asiáticos» y, a lo sumo, más próximos a los «Estados colonialistas» (sólo que sus colonias se establecen sin solución de continuidad territorial con la metrópoli, como sería el caso del llamado «Imperio Inca»). Otra cosa es la cuestión de los parámetros elegidos para hablar de Estado, y de ahí el abuso del término. Así, Service, refiriéndose al llamado «Imperio Antiguo» (de Egipto), dice que él no era mucho más que «Una especie

de sociedad de jefatura teocrática»; y McNeish añade: «una simple comunidad teocrática ampliada». Externamente, y aun funcionalmente, estos Estados coloniales guardan muchas semejanzas con los Imperios, pero a la manera como un alga monocelular gigante guarda muchas semejanzas externas con un organismo pluricelular que tenga un tamaño parecido.

Dos vías para la determinación de las acepciones políticas del término «Imperio»

El concepto, o mejor, los conceptos de Imperio, aparecerían en el campo político, según hemos dicho, como constituidos a partir del desarrollo de ciertas relaciones «de segundo orden», que pueden ser desplegadas una vez dados los términos que consideraremos como primitivos en el campo político, a saber, los «Estados». En efecto, una vez que suponemos que están ya «trabajando» (distributivamente) las sociedades políticas como Estados, según sus tipos característicos, podemos volver sobre ellas (o entre ellas) -y podemos volver conceptualmente, precisamente, porque es la realidad política misma la que «vuelve» o «reflexiona» de algún modo a lo largo de dos vías diferentes o, si se prefiere, de dos sentidos opuestos dados en una misma dirección «reflexiva»:

(A) Ante todo, la *vía regresiva*, la de una «reflexión regresiva» mantenida «dentro de un Estado» (o de cada Estado); una vía que se nos abre cuando, dado ya un Estado en «marcha» (incluso en el contexto de otros Estados), volvemos hacia ciertos componentes, o engranajes de componentes, o de *partes formales* suyas, que hayan sido privilegiados por la práctica efectiva de la política real, a fin de redefinir sus funciones dentro del sistema presupuesto (la redefinición se haría necesaria precisamente en razón de ese privilegio). Desde luego, la redefinición de la que hablamos no es tanto el resultado de una tarea del análisis especulativo o escolástico, propia de profesores, sino, sobre todo, y antes aun, el resultado de la vida política misma de un Estado, cuyo ejercicio determinase la delimitación de una parte o componente privilegiado suyo por la práctica; un componente cuya figura se hiciera presente en el momento de destacarse, recortándola, de modo conspicuo, sobre las demás partes o componentes del sistema. Por ello, podríamos ver este proceso como una reflexión del sistema total sobre alguna *parte formal* privilegiada suya, una parte que destaca sobre el resto de las demás partes constitutivas de la República. Estas partes privilegiadas, que se disocian efectivamente de las demás, pueden ser, en el mejor caso, muy diversas entre sí, según las circunstancias de la coyuntura histórica. Unas veces, podrá ser una Iglesia, cuya influencia en el conjunto social

haya crecido desmesuradamente en un determinado intervalo histórico; otras veces, podrá ser el poder judicial (inicialmente indiferenciado de otros poderes); y otras, los poderes económicos o fácticos (multinacionales acaso) que se hayan destacado en el sistema político.

En nuestro caso, las partes o componentes del Estado, a partir de las cuales la reflexión que vamos a considerar tiene lugar en el sentido del *regressus*, serán aquellas partes que tengan que ver con el *poder militar*: Y ello, tanto en la medida en que este poder militar alcance el control del gobierno, no sólo en el ámbito interno de la sociedad política (de la república), sino también en el ámbito externo, es decir, en relación a lo que llamamos su *capa cortical* (la que está en contacto con otras sociedades políticas o, sencillamente, con los «bárbaros»).

(B) Sobre todo, en el sentido de una *vía progresiva*, como una reflexión progresiva que desborda los límites del Estado, por cuanto ahora el Estado (por ejemplo, el Estado-ciudad) se relaciona con otros Estados interactuando sobre ellos en condiciones ciada s. Nos enfrentamos ahora con nuevas relaciones, con estructura s, constituidas por ellas, «de segundo orden» (no por ello contingentes o superestructurales). A esta escala podremos ver cómo se redefinen los más importantes conceptos o acepciones asociadas al término «Imperio». Para decirlo de otro modo: si los *planes y los programas* de un Estado están formulados y ejecutados bajo la dirección de la «razón de Estado» (antiguamente designada por la expresión *ratio civilis*), que entendemos como la razón práctica política orientada por el objetivo de la *eutaxia*, los *planes* y los *programas* de un Imperio habrán de tener en cuenta, no ya sólo y directamente, en primer grado, la *eutaxia* del propio Estado, cuanto también la eutaxia de segundo grado que tiene que ver con el coorden de los Estados implicados en el «Sistema imperial». La *ratio imperii* puede significar muchas veces modificaciones, más o menos profunda s; en los *planes* y los *programas* dictados por la estricta *ratio civilis* propia del Estado hegemónico (en lo que se refiere a *planes* y *programas* relativos a alianzas, prioridades de ejecución, economía, etc.).

Tanto los conceptos o acepciones del término «Imperio» obtenidos en el sentido de la *reflexión regresiva*, como los dos conceptos o acepciones de «Imperio», obtenidos en el sentido de la *reflexión progresiva*, pueden considerarse, sin embargo, como conceptos categoriales efectivamente configurados en el decurso histórico de la vida política, aunque de manera confusa y oscura. De otro modo: los cuatro conceptos categoriales de «Imperio»

que vamos a presentar (designados por I, II, III, IV), piden ser reivindicados como conceptos (*emic y etic*), no sólo de las ciencias políticas, jurídicas y sociales, sino también como conceptos técnicos (prácticos, *emic*) de instituciones históricamente dadas.

Sin embargo, estos cuatro conceptos categoriales, cuyo entretejimiento nos permitirá una interpretación de los mismos como si fuesen modos o acepciones de un «análogo de atribución flotante» (sin primer analogado fijo), que designamos como «Imperio», no agotan el campo político abierto a esta escala. La conexión entre estas acepciones a través del Estado, tomado como referencial (y no como primer analogado), nos obligará a reconocer una quinta acepción del término «Imperio» que, más que como concepto, la consideramos como una Idea. Una Idea que, como tal, no «Vendrá llovida del cielo», sino que se abrirá camino a través de los conceptos previamente establecidos y confrontados entre sí en el proceso histórico. Y si a las ciencias o técnicas políticas les corresponde utilizar o analizar conceptos categoriales, la tarea de analizar la Idea de Imperio, en tanto desborda los conceptos categoriales (aunque gire siempre en torno a ellos), ya no corresponderá a una ciencia o una técnica, sino más bien a una filosofía. A una filosofía que no tiene por qué ser pensada como una construcción propia de la «filosofía académica», ni tendrá por qué estar formulada necesariamente en términos académicos, dado que, en muchas ocasiones, podrá aparecer expresada en términos «mundanos». Por ejemplo, veremos cómo la Idea filosófica de Imperio se abre camino, acaso, antes a través de un sofista o de un ideólogo como Isócrates y, sobre todo, de un hombre como Alejandro Magno, que a través de hombres como Aristóteles o Calístenes, su sobrino; «académicos» que, en cierto modo, permanecieron ante esa Idea como ciegos ante la luz. Es, sin embargo, a la filosofía académica -la que asume los métodos dialécticos fundados por la Academia platónica- la que, en todo caso, corresponderá «tallar» la Idea de Imperio, a partir de los conceptos de «Imperio» y de las ideas mundanas, que el decurso de la Historia política haya ido arrojando.

LA ACEPCIÓN I DEL IMPERIO: IMPERIO COMO FACULTAD DEL IMPERATOR

El primer concepto categorial de Imperio, que marcaremos como concepto (I) de Imperio, es el *concepto subjetual* de Imperio, en cuanto atributo definitorio del *imperator*, tal como fue delimitado en la Roma antigua, a partir de la institución de la jefatura militar (asociada a prefectos, gobernadores, etc.) y, muy

especialmente, de la jefatura militar suprema (empleamos el adjetivo «*subjetual*», como contradistinto del adjetivo «Subjetivo», para subrayar la referencia de aquél a la «exterioridad» de los sujetos corpóreos operatorios, referencia que suele ponerse entre paréntesis cuando se utiliza el adjetivo «subjetivo» como propio de lo que es «mental», o «incierto», o «interno», incluso «impenetrable»), como dominio de los *secreta cordis*.

«Imperio» dice, según este concepto subjetual, autoridad, capacidad de mandar, poder, poder militar. Todos estos conceptos tienen un indudable componente etológico (como pueda ser la «autoridad» del chimpancé en su banda, una autoridad que ya no es meramente física: «mandar no es empujar», decía Ortega); pero ese componente no es «espiritual», necesita la posibilidad de una «persuasión física» (el general no empuja, pero ha de disponer de una cadena de mando capaz de empujar por él). Platón, en *El Político*, distinguió perfectamente entre «el mandar violento», propio del pastor de rebaños con cuernos (equiparable al tirano), y el «mandar en sentido estricto», propio del «pastor de rebaños sin cuernos», es decir, del político. Una forma de mandar que, por otra parte, no implica el «acuerdo íntimo» de los súbditos; basta un cálculo que, a largo plazo, incline al «súbdito sin cuernos» a obedecer al pastor (por ejemplo; si ve, acaso erróneamente; más ventajas en obedecer que en rebelarse; en suma; cuando se hace cómplice con su obediencia del «consenso» con el político).

La autoridad etológica dice ya, por tanto, algo más que la mera coacción inmediata: dice la sumisión diferida a otros sujetos capaces de formar *prolepsis normativas*; dice, por tanto, constitución de un orden de influencias y poderes en que los súbditos, como «válvulas subjetuales», capaces de elegir entre una serie de alternativas que les son propuestas (no sólo en el mercado, sino también en la vida pública), están implicados y dispuestos a obedecer (a elegir) por cálculo o por inercia. En las sociedades humanas la autoridad, el poder, etc. alcanzan un radio mucho más amplio; la fuerza queda normada, por ejemplo, como una potencia militar de reserva, que podrá ser movilizada en cualquier momento oportuno. Quien, en el seno del sistema político, está investido de esa capacidad para utilizar el ejército, como jefe supremo del mismo (para lo que precisará condiciones «etológicas» adecuadas) es el *imperator*, el que posee el *Imperio* en su acepción l.

Ei «imperio subjetual» es ya, según esto, un concepto de «segundo orden» o reflexivo, porque presupone una sociedad política ya constituida, y aun

rodeada de otras sociedades políticas o prepolíticas. Una sociedad dotada, por tanto, de la institución (histórica) de una milicia especializada o de un ejército especializado del que se sabe, aun en tiempo de paz, que puede echarse mano, o reclutarse, en cualquier momento para mantener la eutaxia del Estado (*si vis pacem para bellum*). A medida que la República crece y sus enemigos internos y externos se hacen más peligrosos, la importancia política del ejército aumentará. Diremos que serán las demás partes de la República (el Senado, los terratenientes, los campesinos, la plebe frumentaria) quienes reflejarán las radiaciones derivadas de la necesidad de sostener a sus ejércitos: los exaltarán, a la vez que intentarán delimitar sus funciones. El jefe militar asumirá verdaderamente el imperio, no tanto cuando sea capaz de *mandar* eficazmente, sino, sobre todo, cuando sea capaz de mandar al servicio de la *eutaxia* del Estado constituido, por ejemplo, en funciones de dictador comisarial designado por el Senado. (Es la Asamblea la que «reflexiona» sobre la necesidad de entregar al dictador el cuidado temporal de la *eutaxia* del Estado.) En las *Doce Tablas* se prescribe como norma la de revestir a los dos cónsules del imperio real que comprende, además de las funciones militares, funciones judiciales, presidenciales, etc. («*Regio imperio duo sunto... militiae summum ius habento...*»)

Es evidente, por tanto, que el «Imperio (l)», aunque tiene un contenido subjetual (puesto que imperio es la facultad del *imperator*),no es un concepto previo, meramente etológico, a la sociedad política ; si lo fuera, «imperio» alcanzaría un sentido meramente etológico (como cuando se habla del «imperio de un director de orquesta sobre sus músicos»).Es un concepto que sólo puede conformarse con sentido político en segundo grado, una vez dada la sociedad política (lo que no excluye la refluencia, en el *imperator*, de cualidades etológicas -carismas, energía, etc. de orden prepolítico). También es verdad que la acepción estrictamente subjetual o etológica del imperio podrá reencontrarse, por refluencia, en muchas situaciones de la sociedad política más compleja; pero en estos casos, el significado del «imperio» quedará «degradado» hasta el punto de perder incluso su pertinencia política, y ello aun cuando se utilice para analizar situaciones de estricto significado político (también hablamos de «música» para referirnos al concurso de chillidos emitidos por monos aulladores, especialmente cuando vemos *sub specie* de las bocas de esos monos aulladores a las bocas de los soldados que cantan antes del combate). Un ejemplo: «Carlos I llegó a España (dice un historiador) acompañado de un numeroso cortejo de señores flamencos, a la cabeza de los cuales figuraba Chevres, el cual, interesado en aislar a Carlos para conservar su imperio sobre él, se esforzó en sustraería a la

influencia de la nobleza...».

El «imperio», el mando del ejército, sólo es posible, obviamente, presuponiendo ya dada una sociedad política (y en el caso más eminente: un «Imperio», en su acepción III) en la cual haya un ejército y unas estructuras sociales y económicas capaces de sostenerlo. Más aún, esta sociedad política suprapersonal, el «imperio», por ejemplo, en su acepción III, estará dotado de una «inercia» que ha de hacerle capaz de mantenerse en su existencia, aun en momentos de sede imperial (subjetiva) vacante. El Imperio romano, como sociedad política (o «Imperio III»), subsistió, durante sus múltiples *interregnos*, a lo largo de las crisis del siglo III, y aun a las del siglo I. En una teoría militarista del imperio se supondrá que los jefes del ejército son los puntales de toda la retícula imperial objetiva; sin embargo, hay que contemplar la posibilidad de que ocurra aquí algo parecido a lo que ocurre con las viejas redes telefónicas sostenidas en postes o puntales de madera plantados en los campos: que, aunque de vez cuando alguno de estos postes perdiese carcomido su función de puntal, el tendido de la red permanecería y de él seguiría acaso colgando el poste podrido.

Según lo que hemos dicho, se comprenderá que el concepto subjetual de «imperio» habrá de encontrar su valor culminante cuando el *imperator* comience a ser prácticamente el instrumento o la representación de la soberanía (por respecto del Senado, por ejemplo). Es decir, cuando la condición de *imperator* sea concebida como suprema dignidad; proceder que se inicia ya con Julio César, según testimonio de Dión Casio (XLIII, 44). *Imperator* vendrá a equivaler entonces a *Prínceps*, en la medida en que el *Prínceps*, no sólo sea el primero en honor, sino en poder efectivo, en cuanto *imperator*; un poder establecido, además, en función del orden del Estado. El célebre verso de la *Eneida* en el que Virgilio define la misión de Augusto (*Eneida*, VI, 851) -*Tu regere imperio populo, Romane memento*- es el mejor testimonio del ejercicio del concepto de «imperio subjetual» en tanto la facultad del Imperio, emanada de Roma y encarnada por el Príncipe, se define, no como un poder arbitrario, sino como un poder dirigido a regir a los pueblos y a mantenerlos en su equilibrio *eutáxico*.

LA ACEPCIÓN II DEL IMPERIO:
IMPERIO COMO ESPACIO DE LA ACCIÓN DEL IMPERATOR

El segundo concepto de Imperio («Imperio II»), que obtenemos, por cierto, a partir del primero, en esta vía de *regressus* (aun cuando, sin salirse de esta vía global, el «Concepto II» de Imperio representa una suerte de recuperación de un ámbito objetivo), es el concepto inicialmente radial (territorial, en principio), que enseguida adquirirá un sentido más amplio (como campo comercial) de Imperio. Cabría decir que el Imperio, en su acepción II, tiene un significado «espacial», pero siempre que «espacio» se tome aquí, no tanto en su sentido meramente físico-geométrico, sino en el sentido del *espacio antropológico*, que entendemos como un «espacio» dotado de tres dimensiones, *inseparables* pero *disociables*, a saber: la dimensión *circular*, la dimensión *angular* y, por supuesto, la dimensión *radial* (a la que se reduce, principalmente, el contenido territorial).

El concepto «espacial» (en el sentido dicho) de imperio, por tanto, sigue siendo un concepto obtenido por *regressus* hacia los componentes de una sociedad política presupuesta; sólo que, sin salirnos de esta misma vía de *regressus*, cabe desarrollar la «subjetualidad» que en ella está implicada, de forma tal que, en cierto modo, esa «subjetualidad» resulte «ampliada» o «multiplicada», en función de todas las partes del «espacio antropológico» que ella controla.

El camino hacia esta reconstrucción de la sociedad política de partida es, en términos retóricos, el de la metonimia. Una metonimia lingüística que es aquí tan sólo un «sombreado» de una metonimia efectiva, a saber, la «proyección» del «imperio militar» sobre el «espacio antropológico» correspondiente a una República de referencia, a fin de mantener su *eutaxia*, tanto estática o dinámica, si lo que se pretende es mantener el Estado comprometido por *planes* y *programas* de expansión. En una palabra, «imperio», en esta segunda acepción «espacial», significará algo muy próximo a «ámbito» (de *ambire* =desear); al «ámbito» que está delimitado, precisamente, por el imperio subjetivo, por el poder y por la autoridad militar. Hasta donde llegue el poder del control del Imperio sobre los hombres, territorios y hasta animales (divinos o diabólicos) de su ámbito, llegará el Imperio, en su sentido «espacial» (a la manera como la Iglesia de los fieles llegará, *ex contactu*, hasta los últimos muros y bóvedas que delimitan el recinto del templo). En los *Nibelungos* de Höbel dice un jefe, a modo de desafío: «a cuatrocientos pasos a mi alrededor está mi dedo gordo. ¿Quién me lo pisa?». Los límites espaciales de su poder, de su imperio, están trazados, en realidad, por su espada.

Cuando los historiadores de la Roma antigua hablan de las «fronteras

naturales» del Imperio están utilizando, precisamente, este concepto espacial-antropológico de imperio. Dice un historiador de Roma León Homo: «segundo artículo del programa militar (del Imperio) de Augusto: la conquista de las fronteras naturales. Augusto la realiza por dos medios, ambos exclusivamente en su mano: la diplomacia y la guerra». Nos parece evidente que León Horno, aunque no distinga explícitamente entre las diversas acepciones de «imperio» que estamos diferenciando, más aún, aunque algunas veces las confunda, está, en el lugar citado, utilizando la acepción II del imperio. Y, en realidad, el mismo concepto de *limes* del Imperio, sobre todo cuando se interpreta en su perspectiva *emic* (como un «horizonte»), implica también el ejercicio del concepto II del Imperio, porque el *limes*, o línea fronteriza (constituida por ríos, fosos, muros, desiertos) que separa a Roma del entorno bárbaro, es un contorno o *capa cortical* que está tallándose y re-tallándose continuamente por las legiones (ejército del Rin, ejército del Danubio, ejército de Oriente, ejército de África) bajo el mando supremo del *imperator*. El «imperio», en esta acepción, mantiene, ante todo, su sentido operatorio-ejecutivo; y así, en Roma, la institución de la *censura* (en el 416 antes de Cristo), que implicaba un *poder determinativo*, no atribuye *imperium* (es decir, poder ejecutivo) al censor.

LA ACEPCIÓN III DEL IMPERIO:
IMPERIO COMO «SISTEMA DE ESTADOS» SUBORDINADO AL ESTADO HEGEMÓNICO CASOS LÍMITE: IMPERIO DEPREDADOR E IMPERIO UNITARIO

El tercer concepto de Imperio (el Imperio III, que podría ser designado como concepto *diapolítico* de Imperio, es el primer concepto que tendría que ser registrado cuando nos dispongamos a recorrer la «Vía B de reflexión», es decir, la vía de la *reflexión progresiva*, que se nos abre al proyectar unas sociedades políticas ya constituidas sobre otras (que también habrán de tratarse como si estuviesen ya constituidas como Estados). La «vía B» contiene, además, como veremos, el concepto *metapolítico* (o *transpolítico*) de Imperio que numeraremos como concepto IV

Los conceptos formalmente politológicos de Imperio (el III y el IV) no son tampoco conceptos politológicos de primer orden, puesto que suponen ya dados, y «en marcha», los conceptos de primer orden, conceptos que se mantienen a la escala de los Estados (considerados como elementos de una clase distributiva, según hemos dicho). Con todo, los conceptos de primer orden no excluyen a las relaciones entre ellos que no afecten a su distributividad o, en este caso, a su

soberanía. Entre estas relaciones habría que incluir a las que se establecen en las federaciones o en las confederaciones de Estados.

Los conceptos de Imperio que ahora consideramos, tanto el *diapolítico* como el *transpolítico*, no son ya, en cambio, conceptos políticos, en el estricto sentido de los conceptos de primer orden, por cuanto suponen una reflexión de segundo orden entre los Estados elementales. En virtud de esta «reflexión» aparecerá un sistema o totalidad atributiva (no distributiva) de Estados que ya no podremos llamar «Estado», ni «Superestado», ni tampoco «sistema distributivo de Estados» o de relaciones entre Estados, sino precisamente «Imperio». Otra cosa es que, en muchos casos, algunos sistemas de relaciones entre Estados distributivos se encuentren muy próximos a los sistemas de relaciones atributivas propias de los Estados constitutivos de un «sistema imperial».

El Imperio; en su acepción diamérica, es un sistema de Estados mediante el cual un Estado se constituye como centro de control hegemónico (en materia política) sobre los restantes Estados del sistema que, por tanto, sin desaparecer enteramente como tales, se comportarán como vasallos, tributarios o, en general, subordinados al «Estado imperial», en el sentido diamérico. El concepto de Imperio utilizado por los historiadores positivos y por los antropólogos se corresponde, casi siempre, con esta acepción *diamérica* intermedia del Imperio. Steward y Faron, por ejemplo, entienden por Imperio «Un nivel de integración (multiestatal) sociocultural que es más alto que el del Estado».[(nota 13)]

El imperio *diamérico* no es, por tanto, un «Estado de Estados»; y no lo es porque las totalidades centradas no pueden, a su vez, dar lugar, como hemos dicho, a otras «totalidades centradas» de tipo holomérico. Ahora bien, el concepto de Imperio en sentido *diamérico* es un sistema de Estados organizado por la subordinación (no por la destrucción) de un conjunto de Estados al Estado Imperial. (Las «leyes» o fueros del Estado subordinado habrán de ser mantenidos, en principio, en el sistema imperial, siempre que sean compatibles con las leyes del Estado hegemónico.)

Las relaciones que el conjunto de Estados constitutivos de un Imperio mantienen entre sí y con el Estado hegemónico podrán clasificarse naturalmente en tres grandes grupos:

1. El de las relaciones orientadas desde el Estado hegemónico hacia los Estados subordinados.

2. El de las relaciones recíprocas establecidas entre los Estados subordinados y el hegemónico.
3. El de las relaciones de «coordinación» de los Estados subordinados entre sí.

Las relaciones a) nos permiten definir el Imperio objetivo diamérico como una estructura de dominación a escala interestatal; estructura que no es lineal o de jerarquía simple, puesto que admite también estructuras ramificadas. Las relaciones b) nos permiten redefinir el Imperio objetivo como una estructura de soberanía: Imperio es ahora «soberanía» del primer eslabón de la jerarquía, que es el principio o *arjé*, no sólo porque tras de sí hay otros eslabones, sino, sobre todo, porque antes de él o por encima de él no se reconoce ninguno: Imperio equivale aquí a soberanía absoluta. Es importante tener en cuenta que este concepto diamérico de Imperio puede conducir a una situación límite: la de un Estado que, sin tener debajo de sí a ningún otro, no tenga (o no quiera tener) por encima de sí a ninguno. Se llamará, entonces, Imperio, en el límite, no ya un sistema de Estados, sino a uno solo considerado desde la nota de soberanía. Nos encontraremos así en situación similar a la que los lógicos llaman «clase unitaria»: un concepto de Imperio más bien negativo, que consiste en la condición de un Estado que no tiene a nadie por encima de él (al menos teóricamente). Esta situación sólo puede denominarse «Imperio» con el sentido de una situación límite (como cuando llamamos distancia a la «distancia cero» entre dos puntos superpuestos); y esto, al margen de la cuestión de si le es posible a un Estado existir en solitario (a un Estado que, por otra parte, no se confunda con ningún «Imperio Universal»).

En realidad, el concepto común de imperialismo podría reducirse, casi sin residuo, al concepto diapolítico de Imperio. Caben, sin duda, muchos grados. Pero el «grado cero» corresponderá a la situación en la cual, sin desaparecer las relaciones de subordinación (como es el caso límite del Estado solitario), se desvanezca o desaparezca la condición de Estado subordinado. Hablaremos aquí de *Imperio depredador o colonial* (y aun de «imperialismo»). Desde este punto de vista conceptual, el «Imperio depredador» se nos revela, no ya tanto como una alternativa dada dentro de los Imperios diapolíticos, sino como la situación límite de estos Imperios en la cual la relación diamérica desaparece, al desaparecer los Estados subordinados. El Imperio que llamamos depredador (como pudo serlo el llamado «Imperio de los vikingos», es decir, el conjunto de las zonas a la que alcanzaban sus pillajes, durante los siglos IX, x y xl) no es, en rigor, un Imperio en sentido político, porque el Estado depredador se mantiene

únicamente en el ámbito de la «razón de Estado de sí mismo». Éste es el caso de los primeros Imperios «recaudadores de tributos», como pudo serlo el Imperio cretense que tuvo su centro en Cnossos. Sin duda, sus *planes* y *programas* habrán de detener la depredación (o condicionarla) a los límites que hagan posible que se mantengan las sociedades explotadas (lo que podrá tener lugar mediante el llamado «gobierno indirecto» de las colonias). Ahora bien, el «gobierno indirecto» de los Imperios depredadores no tiene que ver, en principio, con la conservación de Estados preexistentes, ni, menos aún, con la generación de Estados nuevos. Tal es el caso del «imperialismo capitalista» propio de los «imperios depredadores» de la última fase del capitalismo, cuya expansión más intensa habría tenido lugar entre los años 1884-1900, según Hobson y Lenin («mientras que el capitalismo sea capitalismo, el excedente de capital no se dedica a elevar el nivel de vida de las masas del país ya que eso significaría mermar las ganancias de los capitalistas, sino a acrecentar esas ganancias mediante la exportación de capitales al extranjero, a los países atrasados»): Lenin distinguía entre el imperialismo inglés, de carácter colonial, y el imperialismo francés, «que puede ser calificado de usurario» (*El imperialismo fase superior del capitalismo*, capítulo 4). Sin embargo, cabe constatar una tendencia sostenida, entre politólogos y antropólogos, a interpretar el Imperio diapolítico a partir de su límite, el del «Imperio depredador»; límite en el cual, según nuestras premisas, la estructura más característica del Imperio desaparece, sin perjuicio de semejanzas fenoménicas: He aquí como E. R: Setvice expone la diferencia entre Estado e Imperio, de acuerdo con Steward: «El Estado... posee dos funciones. Primero es una agencia de coordinación central de actividades tales como canales de riego, que sirven las necesidades del pueblo; segundo, es explotador en el sentido de que demanda bienes y servicios para mantener a las clases de gente especial y no productiva tales como los guerreros y los sacerdotes [como si, a partir de cierta escala de desarrollo, fuese posible la producción sin contar con guerreros y sacerdotes]. En una era «floreciente»..., cuando la economía no está en expansión debido a las nuevas tecnologías y a los nuevos recursos, esta demanda sobre la producción puede crecer sin dificultad. Pero si la tecnología no progresa y los nuevos recursos no se encuentran disponibles, el Estado sale fuera de los confines normales para adquirir riquezas procedentes de otras sociedades. Así, con el tiempo, algunos Estados conquistan o intimidan a otros que se convierten en tributarios o que son incorporados en un imperio multiestatal. El propósito de la construcción del Imperio es francamente la explotación económica». (*Los orígenes del Estado y de la Civilización*, págs. 214-215.) En este párrafo, si bien queda definido el concepto diapolítico de Imperio depredador, queda también equiparado al concepto de Imperio, en

general. El criterio de distinción entre Estado e Imperio permanece envuelto aquí en una ideología economicista degenerada, en la que no se distinguen tipos o civilizaciones o culturas (parece como si quisiera sugerirse que los Estados, si son laboriosos e industrializados, no necesitasen salirse de sus límites, y sólo si son holgazanes y no cuidan de su producción tendrían que ir a buscar recursos a otros Estados). Pero ¿acaso no ocurre que en otras muchas ocasiones son los Estados «florecientes» los que necesitan del imperialismo depredador a fin de mantener su «laboriosa superproducción» (por ejemplo, de armamento) y darle salida?

Los «Imperios diaméricos», en sentido politológico, podrían clasificarse, atendiendo a la cantidad de los Estados subordinados, en tres grupos:

(1) El *Imperio diamérico mínimo*, constituido por un Estado imperial, respecto de un único Estado subordinado que, en el límite, llegaría a ser el mismo Estado: *Imperium*, en esta línea, se utilizará también para designar, por sinécdoque, a una soberanía absoluta característica del Estado, tal como fue concebido por el absolutismo de un Bodin o de un Hobbes. Como ejemplos-caricaturas (tan efímeros como esperpénticos) de estos Imperios unitarios límite cabe, en primer lugar, citar dos casos, constituidos en antiguas colonias francesas (sin duda como consecuencia del recuerdo de Napoleón). Como primer ejemplo, valdría el llamado «Imperio de Haití», fundado por el «Emperador Jacobo 1», en 1806, de raza negra; años después, en 1849, un tal Souluque se hizo con el poder de Haití y se autodenominó «Emperador Faustino I». Como segundo ejemplo, citaremos el llamado «Imperio Centro africano» fundado sobre la antigua colonia francesa de Ubangui-Chasi, por el llamado «Emperador Bokassa», también de raza negra, el 4 de diciembre de 1976. Y también podríamos citar otros dos casos de Imperios unitarios y, por supuesto, efímeros que se constituyeron en el México del siglo XIX: el llamado «Imperio de Itúrbide» (Itúrbide fue elegido «Emperador de México» el 18 de mayo de 1822; abdicó el 20 de marzo de 1823 y fue fusilado el 19 de julio de 1824); y el llamado «Imperio de Maximiliano» (una «Asamblea de Notables» lo eligió el 10 de junio de 1863; entró en la capital para empezar su mandato el 12 de junio de 1864; y fue fusilado el 19 de junio de 1867).

(2) *El Imperio diamérico intermedio*, como sistema constituido por un Estado imperial hegemónico, respecto de varios Estados subordinados, tributarios o vasallos. Es el caso ordinario de las «Ciudades Imperiales» de la antigua Mesopotamia o del antiguo Egipto. También es el caso del Imperio

romano, siempre que Roma se considere como un Imperio, no tanto en relación con los bárbaros (supuesto que éstos se encontraban en un estadio tribal, prepolítico), sino en relación con otros Reinos, Ciudades, o Repúblicas mediterráneas. Roma, aunque destruyó Cartago, no destruyó los cientos y cientos de ciudades-Estado que llegó a incorporar a su sistema, ni tampoco llegó a destruir todos los Reinos orientales sobre los cuales ejerció su control.

La estructura del Imperio en su sentido diamérico estricto aparecerá ahora, por ejemplo, en el momento en el cual una ciudad-Estado (en las civilizaciones asiánicas, del Egeo al Cáucaso) comienza a ejercer su hegemonía sobre otras ciudades, de un modo análogo, aunque a escala mayor, a como la estructura del Estado originario habría comenzado en el momento en el que una *ciudad* haga girar en torbellino, en torno a ella, a un campo preurbano más o menos extenso.

También podríamos incluir, en esta rúbrica de los conceptos diaméricos intermedios de Imperio, a ciertas situaciones más particulares conceptualizadas en el Derecho Internacional Público de nuestro siglo como «Co-Imperios», y que implican la relación entre diversos Estados que resultan asociados por el hecho de poseer la soberanía territorial sobre un territorio ajeno a ellos (cuando la soberanía se mantiene sobre el territorio propio de un Estado se había de «Con-dominio». (El régimen interno de Tánger, abolido por el Tratado de 29 de octubre de 1956, era un co-Imperio, porque el territorio permanecía bajo la soberanía de Marruecos.)

(3) *El Imperio diamérico máximo o universal* estaría constituido como un sistema tal en el que un Estado mantuviera su hegemonía respecto de todos los demás Estados. El «Imperio diamérico universal» no ha existido nunca en la Historia; es una Idea limite porque ella comportaría la extinción misma del Estado. Una Idea, por tanto, comparable a la Idea de los gases perfectos o la Idea de *perpetuum mobile* de primera especie en Física. Pero en esta Idea están implicados, de algún modo, determinados Estados históricos, incluso Estados que se encuentran en situación de agonía.

Es importante subrayar que el concepto de Imperio más positivo y el más utilizado por politólogos e historiadores es este concepto diapolítico de Imperio. Esto podría ser debido a que él nos pone delante de materiales históricos complejos en los que cabe establecer relaciones de dominación y de jerarquía relativamente precisas.

LA ACEPCIÓN IV DEL IMPERIO: IMPERIO COMO IDEA TRANS-POLÍTICA. ENLIL Y SARGÓN

El cuarto concepto de Imperio que tenemos que constatar (Imperio IV) es también, desde luego, un concepto de «segundo grado» (que supone ya dadas las sociedades políticas como Estados). Pero es, ya más concretamente, un concepto *trans-político* (o *metapolítico*). Porque, a diferencia del concepto *diapolítico* que acabamos de analizar, como Imperio III (un concepto conformado «desde el interior» del sistema determinado por las relaciones e interacciones que las diferentes sociedades políticas mantienen entre sí), el cuarto concepto de Imperio se conforma «desde el exterior» de tales sociedades políticas.

Apresurémonos a advertir que la circunstancia de que un concepto de Imperio como el que nos ocupa esté «Construido desde fuera» de la sociedad política estricta, no elimina, en principio, la posibilidad de que tal concepto tenga un significado político característico, siempre que él termine «recayendo» sobre la propia sociedad política.

La dificultad característica de nuestro asunto la ponemos en este terreno: ¿dónde situar esta «exterioridad», este «fuera» de las sociedades políticas ya presupuestas? Un exterior, o un fuera, desde el cual proceder a una conceptuación metapolítica tal que sea capaz de conducirnos al cuarto concepto de Imperio.

Sin duda, cabrá aducir «lugares» extrapolíticos (al menos intencionalmente) de naturaleza metafísica y principalmente estos dos: *Dios* y la *Conciencia*.

(A) Conviene advertir, ante todo, que este cuarto concepto de Imperio, que consideramos como metapolítico y que estamos tratando de identificar, es de hecho utilizado, sin mayores escrúpulos, por muchos historiadores, sin preocuparse demasiado de las diferencias que él pueda tener con el concepto estrictamente politológico de Imperio. Por ejemplo, hablando de los «Imperios asiánicos», y al utilizar un mismo término latino, Imperio, se procede algunas veces como si se tratase de la misma cosa cuando se habla *etic* del «Imperio de Sargón» (como designación de la hegemonía de Sargón de Agade, hacia el 2850 antes de Cristo, sobre las diferentes regiones mesopotámicas del Éufrates medio, la costa Siria del Norte, las minas del Taurus, sobre las «Montañas del Plata»...), y cuando se habla *emic* de cómo «Enlil (Dios), dio a Sargón Summer, Accad, el

Alto País de Mari, Iarmuti, las Montañas de Plata...». No se trata de un mero cambio de denominaciones geográficas (en lugar de «Éufrates medio», que es denominación *etic* nuestra, «Alto País de Mari», que es denominación *emic*); se trata de que, en un caso, «Imperio» se refiere a la tercera acepción (diapolítica), que es acepción *etic* y, a la vez, *emic* (la perspectiva técnica del propio Sargón como político); y, en el otro, «Imperio» se dice según la cuarta acepción, que es sólo *emic*, porque reclama la perspectiva de Enlil, una divinidad que se revela «desde fuera de la vida política terrestre».

Sin duda, el historiador positivo no dará demasiada importancia a esta diferencia, ¿Por qué? Porque, «sobre la marcha», se supondrá que el cuarto concepto (Imperio IV), el que concierne a Enlil, debe ser reducido automáticamente al tercero, porque Enlil no sería otra cosa, sino una fórmula ideológica para designar, por ejemplo, a la camarilla política (Sargón y su grupo de sacerdotes) que busca conferir dignidad suprema a sus planes de rapiña. Sin embargo, lo que se discute es esto: ¿Enlil es sólo Sargón? ¿Acaso Enlil no representa, o puede representar, no ya, desde luego, algún Dios real, pero sí acaso a fuerzas y, por supuesto, *planes* y *programas* distintos de los estrictamente diapolíticos? Por ejemplo, a determinadas fuerzas sociales represadas en el seno de los propios pueblos explotados, a los cuales precisamente se les ofrece la imagen de Enlil; y no sólo para «engañarlos», como si fuesen un mero rebaño de niños, sino también para demostrarles que ellos están también presentes en los *planes* y *programas* de la sociedad política a través de Enlil, como Dios común. Por tanto, que el Imperio de Sargón no es sólo una empresa depredadora organizada por políticos que utilizan a los pueblos como meros instrumentos de sus intereses, sino que es también una empresa en la que los intereses de los propios pueblos están de algún modo representados (y, lo que es más, *con su consenso y aun con su acuerdo*) a través de Enlil que les habla. En su caso, no sólo el pueblo vencedor; también los pueblos vencidos están contemplados por Enlil.

Cabe alegar, en resumen, que cuando nos situamos en el punto de vista de Enlil (de Dios) es posible alcanzar, en principio, un concepto de Imperio metapolítico. Y cabe añadir, más aún, que no sólo es ello posible, sino que, de hecho, el concepto más antiguo de Imperio según esta cuarta acepción de que tenemos noticia se habría forjado desde una perspectiva inequívocamente teológica. Y así, Nabucodonosor, el gran Rey de Babilonia, el que impera sobre otras ciudades de Mesopotamia, reconoce, puesto de rodillas ante Daniel (n, 47): «En verdad, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y el señor de los Reyes», y,

poco más adelante (VI, 27) Darío proclamará, después de comprobar cómo Daniel se mantiene inmune ante los leones hambrientos: «A todos los pueblos y tribus y lenguas que habitan en toda la Tierra: la paz sea concedida abundantemente. Decreto que en todo mi Imperio y Reino teman y tiemblen ante el Dios de Daniel. Porque Él es el Dios vivo y eterno por los siglos: y su reino no se destruye y su poder es eterno. Él es el libertador y salvador, hacedor de portentos y milagros en el Cielo y en la Tierra; el que libró a Daniel del lago de los leones».

(B) En segundo lugar, cabría apelar a la «Conciencia humana», a una conciencia que (se supone), pudiendo actuar al margen de la sociedad política, por ejemplo, pudiendo actuar al margen de la ciudad-Estado, podrá también distanciarse de esa ciudad política para comprenderla «desde fuera». Y esto de muchas maneras, pero entre ellas, la que aquí nos interesa, la que consiste en elevarse a la Idea de una Ciudad Universal, de una «Cosmópolis» o Imperio Universal único, capaz de englobar, en una sociedad única, a la totalidad de los hombres. A través de los profetas, pero, sobre todo, a través de los filósofos griegos, la «conciencia» de la antigüedad habría podido elevarse a esta Idea del Imperio Universal (convergente con el concepto límite diamérico de Imperio que hemos considerado en el párrafo anterior). Un Imperio Universal concebido como una ciudad total que comprende a todos los ciudadanos, pero también a los bárbaros que todavía no viven en ciudades, y que, acaso, no quieren vivir en ellas (como sería el caso de «los villanos del Danubio»).

Un sistema imperial implica la acción, del Estado hegemónico y la reacción de los Estados subordinados, así como la codeterminación entre éstos

Hay, por tanto, entre otras, una fuente teológica y una fuente «cósmica» de la cuarta Idea de Imperio. Estas fuentes darán lugar a cursos de corrientes ideológicas muchas veces separadas pero, otras veces, en confluencia más o menos sostenida. Ahora bien: se reconocerá que estas Ideas de Imperio están formuladas desde algún lugar intencional o virtual que quiere ser exterior a las sociedades políticas «realmente existente». Por ello, han de considerarse como Ideas metapolítica de Imperio, que se mantienen lejos de cualquier «cierre politológico».

¿Acaso no son estas fuentes, además de metapolíticas, metafísicas? ¿Cómo es posible explicar, desde la sociedad política, que es en donde aparecen las

Ideas del *Dios-terciario* y de la *Conciencia humana*, la transición lacia lugares que se definen como situados «más allá» de la propia sociedad política? Sobre todo: ¿qué peso político podrían tener en la *Realpolitik* estas Ideas metafísicas del Imperio? Y sólo si esta cuarta Idea de Imperio tiene un peso político suficiente como para poder ponerse al lado de las tres Ideas anteriores podremos darle beligerancia como Idea-fuerza, con peso propio; es decir, sólo entonces podremos explicar el engranaje entre una Idea metapolítica de Imperio y las sociedades políticas «realmente existentes». En cualquier caso, sólo desde una perspectiva trans-política (es decir, sólo poniéndonos «fuera» del Estado, aunque mirando «hacia» el Estado) es posible liberar al Imperio de su dimensión diapolítica. De otro modo: la perspectiva trans-política es la única que puede canalizar las energías procedentes del entorno de cada Estado, de los pueblos bárbaros, o de los demás Estados, y, en consecuencia, alcanzar una perspectiva filosófica. Es absurdo tratar de explicar un «Sistema imperial» a partir de una única acción dominadora del Estado hegemónico; la acción sólo es eficaz y sostenible si cuenta con la reacción de las sociedades afectadas, reacción que implica necesariamente el consenso, en diverso grado de estas sociedades. Un «sistema imperial» entraña, en definitiva, la acción del Estado imperialista, las reacciones de los Estados subordinados y la codeterminación de estos Estados entre sí.

Desde una perspectiva materialista, es evidente que el peso o la fuerza de una Idea no puede proceder de su condición metafísica (inmaterial, teológica, espiritual). Será preciso que tales Ideas metafísicas (que, sin duda, se registran *emic* en los documentos y en los monumentos pertinentes) actúen causalmente a través de realidades corpóreas operatorias; más aún, será preciso que estas realidades corpóreas metapolíticas tengan una definición capaz de «engranar» con las sociedades políticas realmente existentes. Ésta es la razón por la cual, desde el materialismo histórico, hay que rechazar las explicaciones meramente psicológicas de la causalidad de estas Ideas metafísicas. Es frecuente, en efecto, dar por suficientes las explicaciones que apelan a ciertos procesos de «propagación de las ideas» que suponen una «revolución en las conciencias»; o a una «revolución de las mentalidades» (en el sentido de Braudel) que las haga capaces de subvertir un orden establecido. Así, en nuestro caso, se hablará de la propagación de las Ideas teológico-bíblicas del Imperio, o de las Ideas filosófico-estoicas de la Cosmópolis: ellas serían las responsables, en última instancia, de la *ampliación* del concepto III (diamérico) de Imperio, vigente en las sociedades imperialistas realmente existentes en la época, hasta el concepto IV, según el cual el Imperio alcanza sus dimensiones ilimitadas (in-finitas) y, por tanto,

universales. Algunos llegarán a decir simplemente: la Idea de Imperio Universal es un concepto bíblico o, en todo caso, un concepto estoico.

Pero, aun teniendo en cuenta los procesos de propagación «boca a boca», de determinadas Ideas teológicas o filosóficas, lo cierto es que a partir de una tal propagación no podría explicarse la conformación de una causalidad política nueva si ésta no estuviese vinculada a un estado de cosas de la sociedad de referencia (de una sociedad en la que hay que hacer figurar, tanto a los bárbaros, como a los explotados). Dicho de otro modo, para que la propagación de la Idea metapolítica (cualquiera que sea: sea la Idea de Imperio, sea la Idea de un Estado) tenga efectos políticos será preciso que actúe a través de causas también políticas. Si las «ideas» que durante el último siglo han ido desplegándose, en forma de delirio, en el País Vasco (las ideas cristiano-racistas de Sabino Arana, las ideas «etnocráticas» de Krutwig, la idea «euskerocrática» de Txillardegi) han tenido como efecto, aparte de centenares de asesinatos por cuenta de ETA, la modificación de su estructura ideológico-política (al final del siglo casi el 60% de los vascos votantes -no se cuentan las abstenciones de quienes están aterrorizados por las pistolas de ETA no se creen españoles, aunque no por ello todos desean la independencia), la habrían tenido, no por la mera convicción, o por una «revolución de conciencias» (o por un moldeamiento de «falsas conciencias»), sino porque tales ideas funcionan como guías *prolépticas* a través de las cuales se canalizan los intereses de grupos sociales cómplices ya organizados frente a otros (resentimientos de los hidalgos contra los *maketos* invasores, resentimientos de campesinos guipuzcoanos contra élites urbanas en contacto con Madrid o con Londres...).

Planteada de este modo la cuestión, es evidente que los lugares reales desde donde podemos oponer al Imperio (diapolítico) realmente existente -por ejemplo, el Imperio romano-unas Ideas-fuerza de Imperio metapolítico, dotadas de causalidad histórica suficiente como para poder otorgarle *etic* «beligerancia» en el conjunto del proceso histórico, habrán de ser los lugares en donde actúan, fuera de los límites que el Imperio mantiene con su medio (medio exterior o medio interior, si utilizamos la distinción que Claude Bernard aplicó a los organismos), otras fuerzas poderosas, capaces de modificar su rumbo y aun de destruirlo. Estas fuerzas serían las que hablan en nombre de Enlil, sin ser Enlil; las que hablan., en. nombre de Dios, sin ser Dios; o las que hablan en nombre del Logos, sin ser el Logos. «Fuera del Imperio», pero «hacia el Imperio» (y de ahí la posibilidad de conformar un nuevo concepto de Imperio), actúan, por ejemplo, las fuerzas sociales del *medio exterior* del Imperio (los bárbaros, los pueblos

marginados) y las de su *medio interior* (los esclavos, pero también los desheredados, la «plebe frumentaria»).

En una palabra, la Idea metapolítica del Imperio, o mejor, el cuarto concepto de Imperio, no lo consideraremos conformado desde la Idea teológica de Dios, sino (para el caso del Imperio de Occidente) desde la Iglesia romana (en la medida en que representa a clases oprimidas de las ciudades y a muchos esclavos y, muy especialmente, a unos Estados ante otros Estados); ni estará conformado desde la Idea filosófica del «Género Humano», sino desde los bárbaros o desde los pueblos marginados del Imperio y, muy principalmente, desde el pueblo judío. Las corrientes procedentes de estos lugares tan diversos confluirán, y turbulentamente, al desembocar en el Imperio. Llegarán a intercalarse entre sus grietas: el estoicismo, expresión inicial de una perspectiva propia de gentes orientales helenizadas, se extendía por amplias capas del funcionariado de la República y del Imperio para llegar hasta el propio círculo del Emperador, Marco Aurelio; el cristianismo, recogiendo ideas no sólo estoicas, sino también judías («ya no hay griegos ni gentiles»), se infiltrará entre las legiones (reclutadas, cada vez más, entre bárbaros), o entre las clases urbanas bajas, y continuará ascendiendo hasta la familia del Emperador Constantino.

Concluimos, pues, en líneas generales diciendo que la Idea *transpolítica* (o *metapolítica*) del Imperio, como actividad encaminada al alumbramiento de una Cosmópolis (universal), procede de lugares exteriores al Imperio y podrá ser asumida, como ideología interna de este Imperio, primero, en la época de Augusto, a través de fórmulas estoicas (*tu regere imperio populos*...) y, segundo (a partir de Constantino), a través de fórmulas cristianas. El Emperador comenzará a ser ahora, como si fuera un sacerdote, representante de Dios en la Tierra; en las monedas del 330, el Emperador lo será ya «por la Gracia de Dios». El monoteísmo trinitario se revelará como la teología más adecuada a la Monarquía Imperial de Constantino. Es en ésta donde se iniciará precisamente la Idea del Imperio Universal y Único que prevalecerá a lo largo de los siglos, y cuya fórmula podía ser ésta: «Desde Dios (o por Dios) hacia el Imperio». Y esto dicho sin perjuicio de los grandes cismas de Oriente y de Occidente. San Agustín lo expresará unos años después de un modo más rotundo: la Ciudad terrena sólo podrá comenzar a ser una verdadera República Universal cuando se conforme de acuerdo con la Ciudad de Dios; por sí misma no podía dejar de ser un simple Estado depredador que no se diferenciaría, sino por el volumen, de una partida de piratas.[(nota 14)]

Se abre así la dialéctica característica de los siglos medievales que la historiografía conoce como «desarrollo de las relaciones entre el Estado y el Imperio». Dialéctica que en el Imperio de Oriente (que mantuvo su unidad) seguiría cursos muy distintos de los que habrían de seguirse en el antiguo Imperio de Occidente, desmembrado en los «Reinos suceso res», pero con la Iglesia romana actuando como una suerte de «Agencia Internacional», que tendía a personificar en algún Reino (Carlomagno, Otón I) el papel de representante del Imperio, de Dios sobre la Tierra.

LA ACEPCIÓN V DEL IMPERIO: LA IDEA FILOSÓFICA DEL IMPERIO

Si el tercer concepto, el diapolítico, de Imperio puede considerarse tallado desde una perspectiva preferentemente *etic* (que no excluye los conceptos *emic* homólogos), el cuarto concepto de Imperio está conformado, sin embargo, desde una perspectiva eminentemente *emic*. El concepto metapolítico ·de Imperio es un concepto teológico (forjado por agentes eclesiásticos), o bien es un concepto metafísico (forjado por ideólogos adscritos a escuelas helenísticas de retórica o de filosofía). Esto no excluye la posibilidad de un tratamiento objetivo de este cuarto concepto, a través de documentos, inscripciones epigráficas, etc.

Ni el tercer concepto de Imperio, ni el cuarto, pueden, por tanto, considerarse por sí mismos (en su estado de conceptos separados) como Ideas filosóficas. Sin embargo, lo que nos interesa es precisamente determinar su conexión con la Idea filosófica de Imperio. De acuerdo con nuestros presupuestos, las Ideas filosóficas no proceden de alguna fuente que les sea propia, sino que brotan de los mismos conceptos, cuando éstos se enfrentan entre sí. En nuestro caso, por tanto, la Idea filosófica Imperio (acepción V) habrá de salir de la confrontación de los conceptos diapolíticos y metapolíticos de Imperio (sin dejar de lado los conceptos subjetivos I y II si es que entre ellos media una dialéctica que requiera su «desbordamiento» en una Idea de Imperio capaz de refundir a las precedentes.

En efecto, el concepto cósmico (cosmopolita) de Imperio, mantenido por los estoicos, es un concepto metafísico porque no es el «Género Humano» una entidad capaz, por sí misma, de constituirse como Imperio Universal. El Imperio Universal sólo puede llegar a desempeñar el papel de un límite, en el contexto del proyecto de un Estado determinado «realmente existente», y que haya formulado un propósito, efectivamente operatorio, de hegemonía sobre los

restantes Estados. Sin embargo, es lo cierto que el concepto diapolítico de Imperio es en sí mismo insuficiente precisamente cuando se lleva al límite del Imperio Universal. Es entonces cuando el concepto III nos conduce, no ya al concepto IV; en tanto que éste es metafísico o teológico, sino a una Idea que pueda ser presentada como límite efectivo del tercer concepto de Imperio. La determinación de este límite, que sólo nos podrá ser dada a través de los pueblos diversos que vayan incorporándose a la Sociedad Universal, nos pondrá delante de la Idea filosófica, a saber, la Idea de «Género Humano» como Idea límite (y no como un punto de partida, a título de «sujeto agente» del Imperio Universal).

Paralelamente, el concepto teológico de Imperio nos remite a determinados Colegios sacerdotales y, en particular, a la Iglesia romana; pero no se reduce a ellos. La Iglesia Católica, por ejemplo, ha de ser, a su vez, confrontada con otras realidades tales como las de los «pueblos bárbaros» que rodean al Imperio o a la Ciudad y que, por tanto, representan, a su vez, a un «Género Humano», que está «llamando a las puertas» de la Sociedad Universal, buscando unos derechos que van más allá de los derechos del ciudadano. La presión de los Colegios sacerdotales, de la Iglesia, sobre el Imperio, es decir, la presión del llamado «Poder espiritual», habrá de ser interpretada como una de las fuerzas por medio de las cuales se expresa, si no ya la Idea de «Género Humano», sí unas realidades (los pueblos bárbaros, los pueblos marginados, los esclavos o los siervos) al margen de las cuales la Idea del «Género Humano» permanecería en un estado meramente especulativo.

En realidad, la Idea filosófica de Imperio o, si se prefiere, el nivel filosófico de la Idea de Imperio, se irá alcanzando en el momento en el cual, a través de los conceptos diapolíticos y metapolíticos, se vaya abriendo camino el proceso histórico de redefinición de la Idea de «Género Humano» como horizonte global en el que habrá que situar a las conceptuaciones políticas (técnicas, prácticas) y las conceptuaciones metapolíticas (cosmológicas o teológicas). «Humanidad» o «Género Humano» no es una Idea que pueda tratarse como si fuese un género anterior a sus *especies*, un *todo* anterior a sus *partes*; y no porque estas partes primeras sean los individuos humanos «de carne y hueso». Esto es lo que el nominalismo atomista defiende para todos los casos; pero de un modo equivocado: el «triángulo universal» es un genérico cuyos atributos característicos (incluyendo aquí los teoremas de la trigonometría) pueden ser predicados inmediatamente de los triángulos empíricos, individuales (sin perjuicio de que éstos, a su vez, hayan de estar especificados como equiláteros, isósceles o escalenos, porque tocias estas especificaciones, aunque

inseparables, son *disociables* en el momento de establecer los atributos genéricos característicos). Pero, en cambio, no es posible asignar atributos característicos a la «Humanidad» que sean anteriores a sus «especies» (a sus *variedades nativas*, a sus organizaciones sociales, o a sus culturas originarias), porque estos atributos genéricos son posteriores a las partes en las cuales el «Género Humano» aparece re-partido. Sin duda, cabe establecer determinaciones comunes (genérico-comunes) a todas estas partes; sólo que estas determinaciones-no serían características del «Género Humano» sino que afectarían también a otros primates o a los Homínidas. La razón es que lo que llamamos «Humanidad», es decir, el «Género Humano», es un *género posterior* a sus razas, etnias o culturas originarias. Un género que no existe anteriormente a estas «especificaciones», porque sólo en el proceso (prehistórico) de sus mutuas interacciones puede resultar algo similar a lo que hoy llamamos «Humanidad», como un todo histórico que ha ido constituyéndose en función de partes suyas que no son, por sí mismas, todavía humanas, y ésta es su dialéctica. Es la misma dialéctica que actúa en muchos de quienes en nuestros días, y sin ser nominalistas ni atomistas, afirman, por ejemplo, que «no existe el hombre en general», sino los «griegos, los franceses, los españoles o los chinos». Dicho en palabras de Aristóteles: que el *hombre* sólo comienza a ser hombre en cuanto es *ciudadano*, es decir, miembro de una sociedad política que, a su vez, procede de sociedades previas constituidas no ya tanto por hombres cuanto por homínidas. Según esto, los «Derechos del Hombre» sólo habrían podido ser proclamados como derechos universales a todo el «Género Humano», una vez que los «Derechos de los ciudadanos», los derechos de cada pueblo, sociedad o cultura estuviesen ya constituidos; y, lo que es acaso más importante, los «Derechos humanos» se conformarán en gran medida frente, y aun en contradicción, con los «Derechos de los pueblos», es decir, con los derechos de otras partes en las cuales está repartido el «Género Humano» (entre estas partes Marx contaba, principalmente, a las clases sociales definidas por su posición en relación con la propiedad de los modos de producción).

La redefinición de esta Idea de «Género Humano» está llena de dificultades y de contradicciones, puesto que no se puede confundir la Idea abstracta o formal de «Género Humano» (la que se expresa en la «Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano» de la Asamblea francesa de 1789, y aun en la «Declaración Universal de Derechos Humanos» por la Asamblea General de Naciones Unidas de 1948) con una idea práctica y efectiva, que sólo puede aparecer en el proceso mismo de la confrontación entre las diferentes culturas y sociedades en las que realmente está distribuido el «Género Humano».

La Idea de «Género Humano» no es, por tanto, algo que pueda expresarse en una Idea cerrada o definitiva. La definición filosófica más general de esta Idea se mantiene, a lo sumo, en un nivel funcional. Aquí cabrá subrayar rasgos funcionales tales como «universalidad», «temporalidad histórica», «derechos individuales»; pero todos estos rasgos habrán de verse antes como *características* de una función cuyos parámetros y valores sólo pueden ser determinados históricamente, a partir de las variables arrojadas por la propia Historia, que como valores efectivos de la función misma. Una será la Idea filosófica de Imperio de Alejandro y, otra, la de Augusto; una será la Idea de Imperio de Constantino (Idea que habrá que ponerla en conexión con las «variables cristianas» que definen a la persona como individuo corpóreo) y otra será la Idea filosófica del Imperio islámico; una será la Idea del *Sacro Romano Imperio* y otra será la Idea del Imperio español. Una será la Idea filosófica del Imperio británico, y otra será la Idea de «Género Humano» propia del comunismo internacional, que fue mantenida políticamente durante 80 años por el «imperialismo soviético». Otra será también, por último, la Idea filosófica de Imperio que puede ser asociada al proyecto de «Sociedad democrática universal de mercado», que los ideólogos americanos quieren hacer coincidir con el «fin de la historia».

Conexión entre la Idea de una Historia Universal y la Idea filosófica de Imperio

La dialéctica característica de la Idea filosófica de Imperio, en tanto mantengamos esta Idea en indisoluble conexión con la Idea de «Género Humano» (dicho de otro modo: es impensable una Idea filosófica de Imperio que quiera mantenerse al margen de una tal conexión, por tanto, del tratamiento de la Idea de Imperio en la perspectiva de la Historia Universal), la formulamos como la dialéctica misma, lógico-material, de la «intersección» entre la Idea «problemática» de «Género Humano», en cuanto totalidad funcional de referencia (que no puede dejar fuera, como «ajeno a ella», nada que sea humano) y las Ideas que hay que interpretar como partes de esa totalidad (los Imperios en las acepciones III y IV). Sólo a través de estas partes, y únicamente a través de ellas, en cuanto «partes totales», puede concebirse la realización histórica de la totalidad del «Género Humano».

La Idea filosófica de Imperio, en resolución, puede considerarse como una Idea límite que aparece como una *catábasis* de los cursos diapolíticos y metapolíticos que confluyen gracias a un concepto metapolítico de Imperio:

a) El curso del desarrollo diapolítico de las relaciones de un Estado sobre otros Estados parciales, cada vez en número mayor, y que tienen como límite la totalidad de los Estados, el Género Humano políticamente organizado. (La Idea filosófica de Imperio se contrapone, en esta perspectiva, con la Idea apolítica del Género Humano en el sentido, por ejemplo, del anarquismo.)

b) El curso del desarrollo del sujeto titular del Imperio que, comenzando por la condición del sujeto del Estado hegemónico sobre los Estados subordinados (a quienes ha de mantener en su soberanía), ha de desarrollarse hasta el punto de que el Imperio mismo por él ejercido no lo sea por el Estado hegemónico, sino precisamente por el Emperador, como símbolo del orden total o «impersonal» que ha de presidir la coordinación de todos los Estados.

Desde el punto de vista filosófico, por tanto, la Idea del Imperio, en cuanto Idea límite, implica la eliminación del papel hegemónico de un Estado sobre los demás (un papel propio de los Imperios diapolíticos y, por tanto, la constitución del Emperador como autoridad que ya no impera formalmente en cuanto Rey de un Estado, sino en cuanto autoridad orientada al coorden de todos los Estados incluido su propio Reino). La dialéctica de esta Idea filosófica de Imperio estriba en la contradicción a la que ella nos conduce, a saber, la de un Emperador cuya autoridad no se base formalmente en su poder real y que, por tanto, no podrá ser considerada como autoridad positiva sino abstracta. Desde este punto de vista, la Idea filosófica de Imperio es un imposible político, como la Idea de *perpetuum mobile* es un imposible físico. Pero no, por ello, sería legítimo darle la espalda; porque estas Ideas, de estructura más bien *terciogenérica*, aun siendo imposibles, se reproducen, una y otra vez, como efectos que son de procesos dialécticos obligados, y sólo recorriéndolos será posible apreciar su imposibilidad. Por lo que se refiere a la Idea de Imperio filosófico, hay que constatar que esta Idea sigue todavía viva en quienes alimentan el proyecto de una «paz perpetua» y del próximo «fin de la historia», promovido o vigilado por alguna gran potencia (como pudo serlo la Unión Soviética en la primera mitad del siglo XX, o los Estados Unidos de América en su segunda mitad). En cualquier caso, la Idea filosófica de Imperio, en cuanto Idea límite, encontraría su función, no ya tanto como una Idea utópica, que nos remitiera «más allá» de la Historia, sino como una Idea de «límite-revertido», reaplicable a las situaciones históricas determinadas, en la medida en que en ellas sea posible disociar, por ejemplo, el Poder Real y el Poder Imperial. Esta disociación es, en rigor, puramente abstracta, pero como es también abstracta la disociación, en el recinto que contiene a un gas dado, o a una mezcla de gases, entre la materia gaseosa

empírica y la Idea límite de Gas Perfecto.

De acuerdo con esta dialéctica propia de la Idea filosófica de Imperio, se comprende que la estructura de esta dialéctica quedará eclipsada no sólo ante quienes «decidan», desde supuestos nominalistas, prescindir de la Idea de «Género Humano», ya sea ante quienes la consideren como una mera abstracción o como un *flatus vocis*, ya sea presuponiendo que este «Género Humano» puede ser tratado como si fuese una realidad hipostasiada y definida en sus contenidos, como si éstos fuesen algo ya actuante desde el principio de la Historia Universal. Y también quedará eclipsada la estructura dialéctica de la Idea filosófica de Imperio ante quienes decidan que la distinción entre el Rey efectivo del Estado hegemónico y el Emperador es una distinción absurda.

Ahora bien, la primera alternativa (la alternativa nominalista) podemos aquí dejarla de lado, y no ya porque no tenga sólidos fundamentos, sobre todo en el terreno primatológico (el Género Humano comprende varias especies -*Homo habilis, Homo ergaster; Homo antecessor; Homo neanderthalensis*...que, en modo alguno, pueden considerarse como sujeto de la Historia Universal), sino porque nos sitúa al margen de nuestro presupuesto fundamental, a saber, la conexión entre la Idea filosófica de Imperio y el «Género Humano». Quien comience por negar, desde cualquier posición nominalista, todo significado práctico a la Idea de Género Humano, tendrá que negar también, según el supuesto, la Idea filosófica de Imperio que estamos intentando delimitar. Por lo demás, la Idea de «Género Humano» que consideramos asociada a la Idea filosófica de Imperio, no puede tratarse como si fuese un concepto taxonómico de tipo linneano (el *Genus Homo*); es decir, como si fuese un concepto descriptivo antropológico-zoológico (por otra parte inexcusable). Por el contrario, la expresión «Género Humano», en cuanto es ante todo una Idea práctica (una Idea-fuerza), pertenece a la constelación de las Ideas normativas (morales, éticas, jurídicas o políticas), como se demuestra por el uso que esta expresión alcanza en contextos tales como puedan serlo, por ejemplo, el himno de la Internacional Comunista, o la «Declaración Universal de los Derechos del Hombre».

La alternativa segunda, la que hipostasia (sustantifica) al Género Humano, tratándolo como una realidad ya dada de algún modo «desde el principio de la Historia» (confundiendo al Género Humano, en cuanto Idea resultante de la confrontación de sociedades muy heterogéneas a lo largo de un proceso histórico, con la especie humana, como concepto biológico-taxonómico) impide,

por su parte, comprender la dialéctica de la Idea de Imperio. Cuando el «Género Humano» es tratado como una realidad existente y actuante desde el principio de la Historia, designándolo acaso con otras fórmulas tales como «Humanidad», «Espíritu humano» o, incluso, «Especie humana», entonces, la Historia Universal se concebirá como un despliegue (en acto o «para sí») de ese Género Humano ya dado (en potencia o «en sí»), acaso por suponérsele como preconcebido por la Providencia divina. La Historia Universal de la Humanidad será concebida como equivalente a una Historia de todo el Género Humano; por tanto, desde el presupuesto de una tal Historia Universal quedará automáticamente justificada la decisión de comenzar la Historia por los «precursores» del hombre (como si lo característico del *Homo antecessor*, por ejemplo, fuese la de ser «precursor» de formas humanas ulteriores). La Historia se comenzará por la Prehistoria; y los Estados o los Imperios se interpretarán como otros tantos «ensayos» que sucesivamente (históricamente) el «Espíritu del Mundo» (el Género Humano) ha realizado acaso para «conocerse a sí mismo», precisamente como Espíritu Universal. Esta idea teológica, aunque secularizada en Hegel, seguirá actuando todavía cien años después, en el momento en el que, por ejemplo K. Jaspers, hable de un «tiempo eje» en el que la Humanidad, como un todo, es decir, el Género Humano, hubiera experimentado una inflexión a partir de la cual la Historia Universal pudo haber dado comienzo.

La hipóstasis del Género Humano, ya sea hecha por el providencialismo cristiano (católico o protestante), ya sea hecha por el holismo existencialista o cientificista (la «Historia total» de Labrousse) es simple metafísica. No cabe hablar de una «Historia Universal» como «Historia de un Género Humano» que sea dado como presupuesto desde el principio. ¿Se deduce de aquí que la Historia Universal sólo puede entenderse como un proyecto metafísico carente de sentido? No, porque el proyecto de una Historia Universal puede recuperarse como proyecto filosófico de una Historia de los Imperios Universales, si es que estos Imperios se definen en función de un Género Humano que no puede estar dado previamente a su constitución. Dicho de otro modo: la Historia Universal no podría concebirse, sin más, como la Historia del Género Humano, ni siquiera como la Historia de las sociedades humanas, o de las sociedades políticas (de los Estados); porque estas «Historias» seguirían siendo, en realidad, Antropología o Etnología. *La Historia Universal es la Historia de los Imperios Universales* y todo aquello que no sea Historia de los Imperios no es sino Historia Particular, es decir, Antropología o Etnología. Desde este punto de vista, la Historia Universal podría dejar de ser acaso un proyecto metafísico para convertirse en un proyecto práctico-positivo. Porque la Historia Universal dejará de ser la «exposición del

despliegue del Género Humano desde su origen hasta el presente» (la «Historia de la Humanidad»), para pasar a ser la «exposición de los proyectos de determinadas sociedades positivas (políticas, religiosas) para constituir el Género Humano», es decir, para comenzar a ser Historia de los Imperios Universales. La célebre frase de Mirabeau: «la Historia la escriben los vencedores»; no necesitaría ya ser interpretada desde el «pirronismo histórico», como una «ácida» crítica epistemológica a las tareas de los historiadores; puede interpretarse en un sentido ontológico, por no decir tautológico: la Historia Universal la escriben los vencedores, porque son ellos los que hacen la Historia Universal (al menos, la única que puede alcanzar algún sentido positivo).

Volvemos, de este modo, a la dialéctica de la *parte* y el *todo*. Aquí, la *parte* es el Imperio; el *todo* es el Género Humano. Un Género Humano que no podrá estar dado previamente, por hipótesis, al proyecto de esos Imperios que pretenden, precisamente, definirlo y constituirlo. Y, en cualquier caso, una Idea de Género Humano que no se alcanza únicamente por la vía incluyente en la «enciclopedia humana», de cualquier forma de vida que tenga que ver con la especie humana; también utiliza la Idea de Género Humano quien, por vía excluyente, separe de este «Género» a determinadas partes, por ejemplo, a determinados círculos antropológicos (ya sean «círculos culturales», ya sean étnicos o raciales, ya sean otras especies colindantes, como puedan serlo las especies de póngidos reivindicadas recientemente por el «Proyecto Simio»).

Y puesto que las partes del todo son siempre múltiples, es decir, puesto que los proyectos de Historia Universal (los Imperios) carecen de unicidad, la Historia Universal tomará necesariamente la forma de la exposición del conflicto incesante entre los diversos Imperios Universales que se disputan la definición efectiva, real (el control, por tanto) del Género Humano.

La Idea misma de Género Humano, como un todo, sólo se configura a través de alguna de sus partes) a saber, los Imperios Universales; lo que significa, a su vez, que, si determinadas sociedades comienzan a formarse una Idea dci Género Humano (como proyecto práctico), será debido, no tanto a que el «Género Humano» toma en ella la «conciencia de sí», sino a que tales partes están enfrentándose a otras partes, a otras sociedades que resultan ser incompatibles con su propio proyecto político, sea porque éstas se circunscriben a proyectos meramente particulares (por ejemplo, los de los *Imperios depredadores*), sea porque constituyen otras concepciones o modelos de Género Humano, no compatibles entre sí. No cabe hablar, según esto, de un «tiempo

eje» en el cual la Humanidad hubiera alcanzado la «conciencia de sí misma». Esa conciencia, que desborda cada sociedad particular, resulta sólo del enfrentamiento de unas sociedades con otras sociedades en las que aparece repartida la Humanidad.

Carece, según estas premisas, de sentido comenzar la Historia Universal por la exposición de los grupos humanos «dispersos en el continente africano o euroasiático» (de hecho, esta exposición suele refugiarse en el rótulo de «Prehistoria», un rótulo que Marx amplió, por cierto, a la integridad de la Historia positiva) o incluso por la exposición de las «primeras civilizaciones fluviales», como si todos estos procesos pudiesen considerarse ya como capítulos iniciales de una Historia Universal lineal o como eslabones de una cadena, el Género Humano histórico, que hubiera comenzado a desplegarse sucesivamente. Según nuestro criterio, solamente podrían considerarse capítulos de la Historia Universal aquellas sociedades que, habiéndose constituido como Imperios (en el sentido III y IV del término), puedan, a su vez, ser reasumidas dialécticamente desde la Idea dialéctica de Imperio Universal que estamos utilizando en el presente.

A través de su reasunción en la Idea filosófica de Imperio (en cuanto vinculada al Género Humano) podemos incorporar a la Historia Universal épocas de la Historia que, en sí mismas (por su materia, por su contenido), no fueron, ni mucho menos, universales. Si la Ciudad de Dios de san Agustín, es decir, la Iglesia católica tiene un significado universal durante los quince primeros siglos de nuestra era, no es porque en sí misma fuera universal (en realidad, la Iglesia católica sólo se extendió, prácticamente, dentro de los límites del Imperio romano), sino porque podemos reasumirla como un momento imprescindible del proceso de su extensión planetaria derivada del «descubrimiento de América». Es obvio que la metodología dialéctica de la reasunción, que suponemos la única metodología de elección posible para la construcción de una Historia universal del Género Humano (y que, por su propia naturaleza, es una Historia filosófica, es decir, una Filosofía de la Historia, antes que una Historia positiva), incluye también la consideración de aquellos proyectos políticos que impliquen la demolición de la Idea objetiva del Género Humano, en la medida en que estos proyectos hayan servido para conformar por contragolpe, los movimientos opuestos.

La Historia Universal es la Historia de los Imperios Universales que se oponen a otros Imperios y a otros pueblos. Es decir, por tanto, la Historia de los

Imperios es la Historia de la dominación (y no sólo en sentido político) de unos pueblos sobre otros. Esta dominación de la que hablamos, para que alcance su significado histórico, no ha de ser reducida, por tanto, a su genericidad etológica (también unas bandas de babuinos dominan a otras y no por ello tienen historia), sino que ha de ser tratada en el terreno en el que se tejen los *planes* y *programas* normativos de las «sociedades civilizadas», aquellas, por cierto, que han creado las guerras en el sentido más estricto (las guerras entre Estados y, en particular, las guerras mundiales, al crear los instrumentos tecnológicos, -militares-y políticos para llevadas a efecto). No tiene sentido, por tanto, interpretar, por principio, como simples casos de «comportamiento propio de enajenados y posesos», a todos aquellos que mantuvieron (por ejemplo, Hernán Cortés, Pánfilo de Narváez), en sus empresas imperialistas, el «sentido de la superior prepotencia de la Historia Universal, como real determinante y operante en los sujetos empíricos». Porque si estos agentes del proyecto imperialista tuvieron éxito, no fue tanto por su «ciego furor», cuanto por su «cálculo clarividente». Que este «Cálculo clarividente» se identifique con el juicio de Dios o con la Providencia por alguno de sus agentes y que, en función de esa identificación, algún intérprete (como Sánchez Ferlosio) se crea autorizado para hablar de la «esencial maldad de Dios, de la Historia Universal», no deja de ser pura retórica metafísica, que puede impresionar al jurado de literatos que disciernen los Premios Nacionales de Ensayo, pero que carece de contenido objetivo. La Historia Universal construida por los Imperios podrá ser considerada por un metafísico como la expresión de la «maldad de Dios», o por un místico como expresión de su «insondable providencia y gobierno del mundo». Pero todas estas consideraciones son ajenas a la realidad histórica, son simple teología. La Historia Universal es lo que es, sea buena o mala. También la caza al acoso de los búfalos por parte de las manadas de leones es lo que es, al margen de que un teólogo pueda ver en ella la expresión de la maldad de Dios o de su bondadosa, pero insondable, Providencia.

En cualquier caso, es evidente, según las premisas, que las partes «imperialistas» del «Género Humano» siempre *in-fecto*, en tanto son organizaciones totalizadoras, «círculos de materialidad histórica» o «partes totales», no pueden ser «deducidas» del todo (del Género Humano); han de ser dadas. Lo que implica, a su vez, que el Hombre (el Género Humano en cuanto entidad histórica) nos es dado, precisamente, a través de estos Imperios Universales. Y no es porque estas «partes totales» se consideren a sí mismas católicas, universales («id y predicad a todos los hombres», del Evangelio de san Marcos), es decir, no porque estas partes utilicen funciones formales de

universalidad, tienen garantizada su universalidad materialmente. El «todos los hombres» de san Marcos, interpretado materialmente en su siglo, sólo podía significar «todos los hombres accesibles a la predicación de los apóstoles». Si la Iglesia católica, durante los quince primeros siglos de su existencia, puede, sin embargo, por reasunción, incorporarse a la exposición de una Historia Universal (a la Historia de los Imperios Universales cristianos: el de Constantino, el de Carlomagno, el de Otón I y, sobre todo, el de Carlos I y el de Felipe II) será debido a que los *planes* y *programas normativos* de la Iglesia católica se mantuvieron intactos una vez que los límites de los Imperios medievales fueron desbordados por el imperialismo inherente al incipiente capitalismo que marchaba en busca de los mercados mundiales que necesitaba. En cualquier caso, a la metodología filosófica de la reasunción habrá de corresponder, en la realidad histórica, un proceso de ampliación efectiva del «círculo material» en el cual ese «todo» intencional venía siendo definido.

La Idea filosófica de Imperio, en cuanto vinculada con el «Género Humano», no puede consistir solamente en la naturaleza universal de las *prolepsis* correspondientes, formalmente consideradas; ésta es su condición necesaria, pero no suficiente. La Idea filosófica de Imperio como Idea práctica, implica un contenido *morfológico* (material) asociada a esas prolepsis, que sea también universal, lo que no quiere decir que toda prolepsis universal pueda quedar subsumida en la Idea filosófica de Imperio (el proyecto de una humanidad constituida por millones de personas independientes y aisladas no podría llamarse un proyecto imperial). La materia de un proyecto universal para el «Género Humano» vinculable al Imperio en sentido filosófico debe asumir una morfología política, y según los tipos de esta morfología, así los diferentes modelos de Imperios en sentido filosófico. La tradición Occidental -que haríamos arrancar en el Imperio de Alejandro se caracterizaría por una concepción del Imperio como co-orden de sociedades políticas previas, cuyo modelo primigenio son las *ciudades*. El hombre, definido por Aristóteles, es animal político, es decir, animal que vive en ciudades. El Imperio de Alejandro habría proyectado la organización del Género Humano a través de su organización en ciudades libres, de suerte que el Imperio consistiría en sembrar de ciudades autónomas todos los territorios incorporados al Imperio; en esta tradición se habría mantenido el Imperio romano, a partir de la *Urbs* originaria. Tras la caída del Imperio romano, el Imperio, en sentido filosófico, se reorganizará dentro de la morfología de los Reinos (sin excluir-a-las ciudades, más bien republicanas). EI Imperio; por tanto, ha de comenzar conservando el status de los Reinos (o el de las ciudades) y, eventualmente, generando otros

Reinos o ciudades nuevos: el Emperador ha de reconocer las leyes propias de los Reinos, los Fueros, o las Constituciones de las ciudades. Un Emperador, por ello, puede dividir su Imperio, por razones de herencia, por ejemplo, en Reinos, porque con ello no destruye el Imperio (considerado desde el punto de vista filosófico), sino que lo desarrolla.

Tal como la entendemos, la Historia Universal, al reinterpretar los Imperios históricos (diapolíticos o metapolíticos) como «Imperios filosóficos» «reasumibles», de algún modo, en la Idea no meramente «formal» o zoológica del «Género Humano», no implica la linealidad (menos aún la progresividad) de los mecanismos de ampliación del desarrollo de este «Género», ni garantiza que la Idea que estamos utilizando como Idea propia del Presente sea la Idea definitiva, ni la Idea única. Es muy probable que muchas personas crean en nuestros días que la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de 1948 asegura definitivamente una definición del Género Humano, que podemos ya considerar como Idea consolidada en nuestro siglo, y desde la cual fuera posible emprender la tarea de una Historia Universal: «Género Humano es el conjunto de todos los sujetos a quienes se aplica la «Declaración de los Derechos Humanos». Pero esta seguridad es sólo un espejismo, porque ni los límites (la extensión lógica), ni los contenidos (su intensión lógica) de ese conjunto pueden considerarse definidos por la Declaración, sino que es más bien ésta la que se determina en función de los conjuntos humanos previamente delimitados como tales. Cuanto a la extensión del conjunto: ¿forman parte de ese conjunto, es decir, son sujetos protegidos por la Declaración, los millones y millones de embriones que viven en los vientres de sus madres, o de las probetas, al menos en los Estados donde el aborto está legalizado? ¿Forman parte de ese conjunto los millones y millones de vivientes contemplados por el Proyecto Simio? En cuanto al contenido: ¿Asegura la Declaración que cualquier rumbo que tome la conducta de los sujetos llamados humanos, y que respete las líneas formales de la Declaración, será por ello mismo humano, aun cuando se mantenga en las normas de la democracia y de la sociedad de mercado? Quien está sinceramente convencido de que la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» constituye una norma definitiva que permite dar cuenta de las trágicas injusticias de nuestro siglo como un simple efecto del incumplimiento de esta norma fundamental podría ser acusado de «mala fe», en la medida en que pretenda transferir a los demás la responsabilidad de esas trágicas injusticias como derivadas de la mera transgresión de la norma, a la vez que él mismo parece quedar eximido de toda responsabilidad desde el momento en el que dice estar dando ya la «solución» a los problemas cargando la culpa a quienes no cumplen

con el supuesto remedio.

La Idea filosófica de Imperio no tiene correlatos «realmente existentes» pero es imprescindible para interpretar sistemas políticos históricamente dados

Si, de acuerdo con lo que hemos dicho, el límite inferior del Imperio, en su acepción diamérica, es el Imperio depredador (en el que las sociedades subordinadas pierden o no alcanzan la condición de sociedades políticas), el límite superior del Imperio diamérico habrá que ponerlo en el Imperio Universal, es decir, en la situación en la cual la *ratio imperii* se extienda, no ya sólo a un círculo de Estados, sino a la totalidad del Género Humano.

Ahora bien, un Imperio Universal no ha existido nunca y esto lo ha subrayado siempre, por cierto) la doctrina española desde Alfonso X (Partida II, 11) hasta Francisco Suárez («no hay potestad alguna que tenga jurisdicción en todo el Orbe o en todos los hombres, luego ninguna ley puede ser, de este modo, Universal», *De legibus* III, 4). Pero la cuestión filosófica se plantea en el momento en el que tratamos de determinar la naturaleza de la verdad de esta doctrina evidente. ¿Es sólo una proposición empírica, positiva, histórica, o bien es una proposición esencial que enuncia, no ya la inexistencia obvia, de hecho, de un único Imperio Universal, sino su imposibilidad? A nuestro juicio, la Idea de un Imperio Universal, dotado de unicidad, es imposible (no se trata de que sea improbable), Esta tesis puede apoyarse en el carácter «límite» ·característico de la Idea de un tal Imperio Universal. Un Imperio Universal efectivo, con *eutaxia* irreversible («el fin de la Historia») que, al pasar al límite, por *metábasis*, afectase a todo el Género Humano, implicaría la extinción del Estado (si es que el Estado implica siempre la pluralidad de Estados separados por sus «Capas corticales»). Y, con ella, la *ratio imperii* en cualquier tipo de *planes* y *programas*. Lo que significa, a su vez, por tanto, que la Idea de Imperio, y ésta es su contradicción dialéctica, no podría rebasar nunca un círculo particular de Estados y no podrá jamás extenderse a la totalidad del Género Humano.

Y, si esto es así, habrá que concluir que los *planes* y *programas* que vayan referidos a la «totalidad del Género Humano», no podrán ser considerados propiamente como objetivos de una *ratio imperii* diapolítica, sino como objetivos de una razón metapolítica que es la que puede proponerse estos objetivos. Francisco Suárez, desde su perspectiva teológica (metapolítica), habría reconocido esta diferencia esencial al establecer la doctrina del «gobierno

indirecto» -ya iniciada por Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesiae* (libro II, caps. 113-114) y continuada por Vitoria, Soto, etc. ejercida desde un orden superior. Un orden que se concibe como eterno y se encomienda al poder espiritual del Pontífice, el único que puede dirigirse *Urbi et Orbe* a todo el Género Humano y tiene autoridad sobre los reyes, y aun sobre emperadores no universales, pero comprometidos en mantener la felicidad [traducimos: la *eutaxia*] de sus Estados en el orden temporal. «Y así, aunque el poder civil (la *ratio civilis* o razón de Estado] es soberano en su orden, puede suceder [dada la subordinación del orden temporal al eterno] que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera a como parecería pedirlo sola la razón de Estado. Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no depende directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo, puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado y corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno [pongamos, por caso, el Pontífice podría inspirar el asesinato de Jacobo I, aunque este regicidio debiera ser ejecutado por el brazo secular]: en ese caso, esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de cosas temporales, no directamente o por razón de ellas mismas, sino -como quien dice indirectamente y por razón de otra cosa». (*Defensio fidei*, libro III, cap. V) Expresada esta dialéctica en nuestros términos: el Imperio, en el límite, ha de ser Universal y, como no puede alcanzar este límite sin extinguirse, solamente cuando sea posible contar con un *Poder espiritual* (metapolítico), capaz de ejercer un gobierno indirecto [que no excluye el terrorismo de Estado y que, por ello mismo, habrá de permanecer en los *arcana imperii*] sobre el Imperio temporal diapolítico, podemos también hablar de Imperio en el sentido más filosófico del término.

Que Suárez identificase este poder espiritual superior con el orden eterno representado por la Iglesia romana, no significa que, aun removida tal identificación, ese orden superior haya de ser negado en absoluto y, por tanto, que haya que rechazar de plano el «mecanismo» de «gobierno indirecto». Las dificultades aparecen, sin embargo, por otros lados: ¿cabe identificar ese poder superior, si no ya con la Iglesia romana, sí, al menos, con la Iglesia de Inglaterra, la de Jacobo I? (De hecho, el mecanismo del gobierno indirecto fue la regla explícita del Imperio Británico respecto de sus colonias.) Y si renunciamos a buscar en cualquier tipo de instituciones eclesiásticas la representación de ese orden superior: ¿dónde dirigirnos? Por nuestra parte sólo podemos contestar de este modo: dirigiéndonos al terreno metapolítico. Y ¿qué instituciones cabe

señalar en este terreno (fuera de las Iglesias) que puedan proponerse como representantes de ese orden intemporal capaz de elevar a un Imperio diamérico a la condición de un Imperio comprometido con el «Género Humano»?

Estas instituciones metapolíticas podrían ser clasificadas en dos rúbricas, según la relación (al menos *emic*) que mantengan con el Estado (con la «Razón de Estado»): en la primera rúbrica pondríamos a las instituciones estatales o políticas, pero en la medida (obviamente) en que actúan según *planes* y *programas* que trascienden su estricta razón de Estado y se ordenan, de un modo u otro, a la *ratio imperii*, en su sentido filosófico; en la segunda rúbrica pondremos a las instituciones no estatales (diríamos apolíticas) en la medida en que ellas mantienen *planes* y *programas* que vayan referidos al «Género Humano».

El ejemplo más notorio, en la época moderna, de instituciones estatales que han actuado «trascendentalmente», en un terreno que desborda la estricta razón de Estado, es el de la Asamblea francesa de 1789, en el momento en que aprobó la Declaración Universal de los Derechos del hombre y del ciudadano inspirando, además, el proyecto del Imperio napoleónico. Es evidente que la Asamblea francesa carecía de jurisdicción sobre los demás Estados de la Tierra, por lo que su decisión estaba desprovista, por sí misma, de toda «fuerza de obligar» a otros Estados. Con razón podían percibir estos otros Estados como una extralimitación, y aun como una intromisión, la decisión de la Asamblea Revolucionaria (Jeremías Bentham calificó de subversiva la decisión de la Asamblea y vio en ella el germen de la anarquía).Y, con más razón histórica, pudo percibir la Iglesia romana como una extralimitación de la Asamblea Revolucionaria, su pretensión de hablar *Urbi et Orbe* en materias que le estaban reservadas para el «gobierno indirecto» de los imperios temporales (de hecho, el Papa Pío VI, en un breve de 1791, condenó la Declaración Universal de los Derechos del hombre y del ciudadano).

En cuanto a los ejemplos de instituciones metapolíticas que no quieren reconocerse como instituciones estatales, habría que citar, ya en el siglo XIX, las Asociaciones Internacionales de Trabajadores (en tanto que tenían como objetivo, precisamente, el «Género Humano»), y, en la segunda mitad del siglo XX, las llamadas Organizaciones no Gubernamentales (ONG) -aunque un siglo antes, el *Nautilus* ya actuaba, aunque fuera imaginariamente, como una ONG puesto que su capitán «era sensible a los sufrimientos de la Humanidad», sin perjuicio de otros designios suyos de tipo terrorista- o, en su versión positiva, las

Organizaciones Sociales Civiles (OSC), en tanto se guían por *planes y programas* que desbordan los límites de un Estado y, desde la llamada «sociedad civil» (representada eminentemente por el llamado Tercer Sector, una versión de la llamada «clase universal»), parecen querer referirse también, de un modo u otro, al «Género Humano».

La cuestión central que estas alternativas plantean a la teoría filosófica del Imperio es ésta: ¿es suficiente que una institución metapolítica, aunque no sea confesional (o *praeterracional*), sino estrictamente «racional-humana», se proponga como objetivo *planes y programas* relacionados con el ordenamiento del Género Humano para ser considerada como una institución que actúa *ratio imperii*? La respuesta que podríamos dar es terminantemente negativa. Porque, aun cuando la atención al ordenamiento del Género Humano sea condición imprescindible para que un Estado, o un Imperio diapolítico, pueda ser considerado filosóficamente como un Imperio, sin embargo, la recíproca no puede ser mantenida. La atención al ordenamiento del Género Humano por parte de una organización apolítica no es razón suficiente para considerarla como una «organización imperial». Y esto, independientemente de la capacidad o eficacia que esas organizaciones prácticas, privadas, civiles, no gubernamentales...puedan alcanzar desde su efectiva condición de sociedades particulares (de hecho, la mayor parte de las ONG están financiadas por los Estados o por la Iglesia). El concepto mismo de «Sociedad Civil» como Tercer Sector (no lucrativo) es coyuntural, muy oscuro o empírico, y no puede ser utilizado como si fuese una Idea filosófica.

La Idea filosófica de Imperio requiere, desde luego, el desbordamiento del concepto diapolítico de Imperio, y la incorporación de algún principio metapolítico, cuanto a su contenido, pero de suerte tal que este principio pueda engranar de nuevo con un poder político del que pueda afirmarse que se gobierna indirectamente por aquél (en palabras de Francisco Suárez: «porque ese poder temporal hará cosas que no haría si no estuviese subordinado al poder espiritual»). Podemos ofrecer dos ejemplos recientes y notorios de «Imperio filosófico» no confesional, dos ejemplos de Imperio cuyo origen y finalidad conocemos, sin embargo, pero que se vincularon explícitamente (al menos en el plano ideológico) a la Idea del Género Humano; dos ejemplos magníficos, porque en ellos podemos percibir casi «en carne viva» la dialéctica (la contradicción) entre el momento diapolítico y el momento metapolítico de los Imperios filosóficos que venimos analizando: el primero es el Imperio napoleónico, en la medida que intentó, a través del Estado francés, instaurar en

todo el mundo gobernado por el Antiguo Régimen un orden nuevo que diera la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad a todo el Género Humano. Nuestro segundo ejemplo es el llamado (por sus enemigos) «Imperio Soviético», en la medida en que, siguiendo las directrices que Marx había establecido (contra Bakunin, que pretendía la instauración de ese orden nuevo al margen de toda acción política estricta), intentó la «liberación de los pueblos» y, por tanto, de los hombres, utilizando el Estado instaurado por Lenin, tras la Revolución de Octubre.

El Imperio de Alejandro desde la Idea filosófica de imperio

Pero, dejando de lado estos dos «proyectos filosóficos» de Imperio propios de la época moderna, nos parece que podrían resultar ilustrativos de las Ideas expuestas unos breves esbozos de análisis de dos Imperios del Mundo. Antiguo (al menos como tales son comúnmente tratados por los historiadores), en tanto que esos Imperios constituyen el marco en el que se habría de desenvolver la Historia Occidental, a saber, el Imperio Macedonio y el Imperio romano. Podrán ellos servir de ilustración (no pretenden ser obviamente otra cosa) de la intrincación dialéctica que hemos tratado de subrayar entre las acepciones o modos del término Imperio. Estos dos grandes Imperios del mundo clásico, además, están entre sí profundamente concatenados, porque, aunque el Imperio de Alejandro fue efímero, sirvió, en cierto modo, de modelo para otros Imperios helenísticos y, en especial, para el último de ellos, el Imperio romano, que se extendió durante siglos (y aun, según algunos historiadores, duró hasta el comienzo del siglo XIX, hasta 1806, fecha en la que Napoleón Bonaparte «disolvió oficialmente» el Sacro Imperio Romano Germánico).

Ahora bien, es también un lugar común el presentar al Imperio de Alejandro como una réplica de los Imperios Orientales y, en particular, del Imperio de los Aqueménidas. Dice, por ejemplo, Jouget que, a partir de Tiglatfalasar I (1100 a. de C.), los reyes asirios no sólo se llaman «reyes del Universo», sino que también se aplicaban las expresiones propias del protocolo babilónico y se convertían en «reyes de los cuatro países del mundo». A su vez, los Aqueménidas serán «grandes reyes», «reyes de reyes», «reyes de los países de la vasta Tierra». Y concluye este historiador: «Alejandro recogerá en la herencia de Darío estas pretensiones a la Monarquía Universal».

Sin duda: pero lo que ya no está tan claro es que el Imperio de Alejandro pueda reducirse a la condición de «proyecto emanado como mera réplica o eco

de modelos exteriores», como un proyecto (se dice muchas veces) enteramente extraño a la estructura de la *polis* griega que habría condenado, en general, al imperialismo macedónico, y, en particular, a la «apoteosis de Alejandro» -por tanto, a la *proskynesis o adoratío*, que de aquella apoteosis se seguía ceremonialmente-, por boca no sólo de Demóstenes, sino también de Aristóteles y de su sobrino Calístenes. (Arriano, *Anábasis*, IV, n: «Ni siquiera a Heracles tributaron honores divinos los griegos mientras vivió...») Parece innegable que fue la presencia del Imperio persa ante las mismas costas griegas lo que precipitó la formación de un nuevo imperialismo, el macedónico; pero de aquí a concluir que esta «réplica» es enteramente postiza al helenismo (tan postiza como pudiera serlo la gran túnica, *edthes*; el turbante, *kídaris*, o el manto, *kandús*, con el que Alejandro se revistió, imitando la etiqueta persa) hay un gran trecho. Ante todo, y sin perjuicio de estas «importaciones», también es verdad que Alejandro no quiso tomar otros símbolos importantes de los persas; según Plutarco, Alejandro (*Alejandro*, 45) no usó la tiara ni los amplios pantalones, y conservó el aspecto de un rey guerrero de Macedonia. Pero, sobre todo, la reacción al imperialismo persa sólo se explica a partir de un potencial de energía por lo menos «igual y de sentido contrario» al de la acción de este imperialismo. En cualquier caso, el Imperio de Alejandro no salió de la nada, por un puro estímulo externo, este estímulo precipitó su formación, no como réplica de contenidos, sino como ocasión de un nuevo Imperio (podría compararse el estímulo persa en el desencadenamiento del proyecto imperialista macedonio, al estímulo que la invasión musulmana ejerció sobre las gentes refugiadas en las montañas de Covadonga, si es que este estimulo puede considerarse como origen del Imperio español, del que hablaremos en el capítulo siguiente).

Es evidente que las condiciones sociales de la Hélade habían alcanzado, después de Salami.na, un nivel económico, militar, cultural y filosófico, en el que la estructura de la ciudad antigua quedaba desbordada (había sido desbordada de hecho a través de las ligas y «anfictionías» establecidas en décadas precedentes). Sabemos también que Isócrates (436-378) estuvo durante casi cincuenta años (Isócrates murió a los 90 años, en el mismo año en que Filipo II venció en Queronea) predicando (*Panegírico, Discurso a Filipo...*} la necesidad de la unión de las ciudades griegas contra los persas, sí como la necesidad de fundar ciudades al modo griego en amplios territorios del Asia Menor, «desde Cilicia hasta Sínope», de suerte que los bárbaros quedasen reducidos a condición de *periekos*. Se trataba de un proyecto (ya esbozado por Gorgias) que encerraba una contradicción interna, a saber, el intento de hacer compatible la unidad política panhelénica entre las ciudades griegas (unidad que

implicaba de hecho la hegemonía de Atenas o la de Lacedemonia) y el mantenimiento de las libertades de estas ciudades (tanto de las libertades propias, de su autonomía, como de las libertades *mutuas*, su *eleutheria*). En el *Panegírico* (pronunciado en el año 380, a raíz de la «Paz de las Antálcidas» entre Persia y Esparta, que se acordó en el 387, una paz por la que Esparta recuperaba su hegemonía, pero a costa de suprimir las ligas y abandonar Asia) Isócrates urge a entrar en acción contra los bárbaros y reivindica la necesidad de la recuperación de la hegemonía de Atenas -es decir, de su imperialismo-, apelando, en realidad, a una Idea de Imperio que venimos llamando filosófica: «nosotros [los atenienses] gobernábamos todas las ciudades con las mismas leyes y nuestras decisiones sobre ellas eran en plan de aliados, no de tiranos; estábamos al cuidado de todos los asuntos, pero permitíamos que cada uno fuera libre en los suyos particulares»; aunque consciente, sin duda, de la contradicción de fondo de su proyecto, acaba su discurso entregándose a la idea de un «Imperio depredador»: «vengo a aconsejar la guerra contra los bárbaros y la concordia entre nosotros... es preciso que vosotros mismos examinéis cuánta felicidad alcanzaríamos si la guerra que hay entre nosotros la hiciéramos contra los continentales y transportásemos a Europa la fortuna de Asia». Cuarenta años después, hacia el 466, en su *Filipo*, y a la vista de que sus proyectos panhelénicos no han sido asumidos ni por Atenas ni por ninguna otra ciudad-Estado, Isócrates ofrece al Rey de Macedonia -a quien reconoce la estirpe de Heracles la idea de la dirección del proyecto panhelénico: Filipo podría reconciliar a las ciudades griegas -Argos, Tebas, Esparta, Atenas- y coordinarlas, sin menoscabo de sus libertades, en su enfrentamiento contra los bárbaros que amenazan la superior forma de vida de los griegos. Se trataba, en realidad, de propagar un helenismo vinculado a la estructura de la *polis* multiplicando las ciudades, unas ciudades capaces de extender y consolidar el modo de existencia griega que estaba concebido, no ya tanto a partir de una raza dada, sino a partir de una educación, de una *paideia*, también determinada.

Pero ¿no es justamente esto lo que proyectó Alejandro? Su expansión hacia el Oriente fue fundamentalmente un curso de fundación de ciudades (no sólo Alejandría en Egipto, sino otras muchas Alejandrías, como Alejandría Escaté, en Sogdiana; Alejandría del Cáucaso, Alejandría del Ladmos, Alejandría Ad Harpasum, etc.). En este sentido, ni siquiera podría afirmarse que se desvió esencialmente (como lo harían los estoicos con su metafísica Idea de la Cosmópolis) de la Idea que Aristóteles tenía de la ciudad, como ámbito propio de la vida humana (de la vida del hombre definida como *zoon politikón*, es decir, como «animal que vive en ciudades»). Más bien, habría proyectado aplicar este

concepto más allá de las fronteras tradicionales extendiéndolo a los territorios bárbaros, como si intentase recubrir toda la superficie de la Tierra por una red de ciudades «griegas», sólo que coordenadas, eso sí, mutuamente, contribuyendo todas ellas a los gastos comunes del Imperio con una *sintaxis* y reconociendo la autoridad de un *basileus* universal que, por ello mismo, requeriría tener una condición divina. Desde el punto de vista de la Idea filosófica de Imperio (como Idea límite revertida a la situación de Alejandro), cabría decir que la apoteosis era la forma simbólico-religiosa de alcanzar la disociación entre la condición de Rey de Macedonia (como Estado hegemónico) y la condición de Emperador como mandato divino, «por encima» de su condición de Rey de Macedonia. Alejandro no pretende ordenar el Universo a título de Rey de Macedonia, sino a título de Zeus o de Ammón, y sólo por ello podemos considerarlo Emperador. Ahora bien, esta disociación sólo podría hacerse posible a través de la apoteosis de la que después se apropiaron los reyes helenísticos, como Casandro de Macedonia, o Antioco, y que intentó ser justificada teológicamente por ideólogos como Perseo, Crisipo y, principalmente, por Evémero.

Ei imperialismo de Alejandro, o, si se quiere, su Imperio, en el sentido diapolítico del término, habría estado guiado, según esto, por una Idea metapolítica de Imperio. Una Idea forjada en los mitos homéricos rumiados en tierras relativamente distantes de las ciudades «sofisticadas», nunca mejor dicho, tales como pudiera serlo Atenas; una Idea cultivada por cínicos y estoicos, pero que sólo de Alejandro habría recibido un tratamiento político efectivo. Por tanto, desde un punto de vista filosófico, parece razonable sospechar que Alejandro, como réplica inicial del imperialismo depredador de los persas, intentó acaso fundar un «Imperio generador» de ciudades, un Imperio que pretendió ser universal (Plutarco, *Alejandro*, 27,6; Arriano, *Anábasis*, VII, 11: «Alejandro ofreció un sacrificio a los dioses de su devoción por este feliz resultado y celebró una comida popular, sentándose él mismo en medio de tocios los macedonios; a continuación se sentaron los persas y, tras éstos, los demás pueblos que gozaban de respeto general...»).Y universal, no en el sentido indeterminado y meramente intencional de ciertos déspotas orientales que aún sabían muy poco, o nada, de la esfericidad de la Tierra, sino en el sentido práctico-técnico de quien piensa ya con las ideas griegas según las cuales la Tierra es una esfera (una esfera cuyo perímetro, un siglo después, calculará, con asombrosa precisión, Eratóstenes de Cirene). Alejandro, después de haber llegado al borde oriental de la cuenca del Indo, es informado por unos príncipes hindúes que, a pocos días de camino, se encontraba la cuenca de otro río (el Ganges) que desembocaría, hacia Occidente, en el Océano que envuelve a la Tierra esférica. Y es entonces cuando Alejandro,

lleno de exaltación, pronuncia ante sus generales un célebre discurso transmitido (con las reconstrucciones consabidas) por Arriano, su biógrafo CV, 26, 1): «Poco camino nos falta para pasar de aquí al Ganges y al Mar Oriental. Con este mar se comunica el Mar Hircano [Mar Caspio]; el Gran Océano rodea la Tierra. Yo os haré ver, macedonios y aliados, que el golfo Índico se une al golfo Pérsico, que el Mar Hircano se une al golfo Índico y que a través del golfo Pérsico nuestra escuadra puede navegar costeando toda la Libia [África] hasta alcanzar las Columnas de Hércules. Todo el interior de Libia, desde las Columnas de Hércules, será tan nuestro como lo es ya Asia; y los límites de nuestro Imperio serán los límites asignados a la Tierra por la divinidad». El Imperio de Alejandro, por tanto, pretendió, aunque no pudo conseguirlo, extenderse sobre tocios los hombres incorporando a los bárbaros y elevándolos a la condición de «animales políticos», es decir, de animales que viven en ciudades; es decir, que viven a la manera como su maestro Aristóteles había concebido el modo de vivir propio del ser humano.

El Imperio romano desde la Idea filosófica de Imperio

En lo que se refiere al Imperio romano o, si se prefiere, en lo que se refiere a los conceptos de Imperio romano más importantes o más comunes que entre los historiadores nos ofrecen, convendrá insistir en la diversidad de estos conceptos y, sobre todo, en la diversidad de las perspectivas desde las cuales estos conceptos están conformados. Sin olvidar las conceptuaciones de tipo I o II, hay, por supuesto, conceptuaciones diapolíticas y hay también conceptuaciones metapolíticas del Imperio romano. A través de estas conceptuaciones, confusamente entremezcladas, podríamos, sin embargo, abrir camino, suponemos, a las diferentes Ideas filosóficas del Imperio susceptibles de asociarse al Imperio romano histórico.

Desde la condición más general que venimos considerando como característica de una Idea filosófica de Imperio, a saber, la implicación en la Idea de Imperio de una universalidad en la que quede comprometida la definición de «Género Humano», se hace preciso recuperar la distinción (originariamente tallada desde una perspectiva metapolítica y, más concretamente, teológica) entre dos fases del Imperio romano, cuya línea divisoria simbólica pasa por Constantino el Grande. Sin duda, el Imperio romano, es decir, las sociedades cubiertas por el Imperio, no fueron algo uniforme. Su curso histórico experimentó inflexiones muy profundas en el terreno económico, político, militar, jurídico, sociológico. Pero, desde el punto de vista estricto de la Idea de

Imperio que nos ocupa, la inflexión más importante tiene que ver, a nuestro juicio, con el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio. Decisión que corresponde, además, con la división consecutiva del Imperio en dos, prefigurada por Diocleciano (Milán/Nicomedia) y ultimada por Teodosio: dos Imperios centrados además en torno a Roma y Constantinopla. Es obvio que, desde una perspectiva materialista-histórica, ninguno de estos dos «acontecimientos», que tuvieron lugar en una evidente continuidad histórica, puede considerarse como causa de la inflexión profunda de la que hablamos. Pero es suficiente que la concatenación de estos dos «acontecimientos» pueda servir de criterio para establecer una inflexión que tiene un significado decisivo en el curso histórico de la Idea de Imperio Universal.

Nos atenemos, ante todo, a la primera etapa, la que transcurre desde Julio César y Augusto, hasta Constantino y Teodosio. Desde el punto de vista de la Idea de Imperio, cabría afirmar globalmente que la inflexión que el Imperio romano experimentó durante el siglo IV equivalió a su transformación desde su condición de Imperio definible por su «universalidad circunscrita» o finita, a su universalidad infinita (abierta), aun cuando, de hecho, permaneciese dentro de unos límites parecidos a los del «Imperio circunscrito» precursor; a la culminación de la disociación entre el *Rex romanorum y el Inperator totius Orbis*.

En cuanto Imperio diapolítico, Roma no pretendió nunca (como pudo pretenderlo Alejandro) extenderse por la universalidad de la Tierra. Más que pretender el «control» de todo el Mundo, habría buscado definir un espacio, la *ecúmene*, que no fuese controlado por nadie más que por él mismo. De otro modo, el *ortograma* de la política exterior de Roma sería antes de orden defensivo que de orden ofensivo o ilimitadamente expansionista. Roma se ha extendido, durante la República, en el contorno del Mediterráneo. César agrega las Galias. Augusto estima que el tiempo de las grandes anexiones ha terminado. Desde luego, la expansión territorial continuará, pero no como política global, sino coyuntural (Claudia incorpora Mauritania y Britania; Trajano, la Dacia; Marco Aurelio hace de Mesopotamia un protectorado romano...). Se dice, una y otra vez, que el Imperio buscaba su «perfección» dentro de sus «fronteras naturales». Pero ¿cómo determinarlas? En otro lugar (*Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias políticas»*, pág. 387), hemos sugerido que el ortograma podría haber sido éste: «siempre que un mar o un río limitase al Imperio, será preciso que el otro lado del mar o del río sea también romano» (Mauritania cae al otro lado de la Bética y la Tarraconense; Britania, al otro lado

de la Galla; Germanía, al otro lado del Rin hasta el Elba; Dacia, al otro lado del Danubio...).

Desde un punto de vista metapolítico, la ideología del Imperio parece querer atenerse al ideal de la justicia impuesta por la Ley Romana. Un ideal estoico, aun cuando las fórmulas lapidarias en las que se nos ha transmitido este ideal hayan sido expuestas por poetas con fuerte coloración epicúrea. *Tu regere imperio populos, Romane, memento*, dice Virgilio (*Eneida*, VI, 851); *Regere imperio rex velle et regna tenere*, dice Lucrecio (*De rerum naturae*, V, 1128). Sabemos, sin embargo, que esta justicia se ajustaba a un orden esclavista: *suum cuique tribuere*, dar a cada uno lo suyo; pero ¿qué significa *suum*, «lo suyo», sino las grandes fincas, dotadas de esclavos, para el senador terrateniente? Sabemos que el mundo bárbaro que rodea al Imperio llegará a ser el manantial de donde proceden los esclavos: ¿no es esto suficiente para concluir que el Imperio romano es simplemente un Imperio depredador que se deja analizar íntegramente desde el concepto diapolítico de Imperio?

No del todo, porque, en primer lugar, el ámbito de su circunscripción, si la depredación fue la regla en la época republicana, dejó de serlo, precisamente, en la época imperial. El Imperio romano, como el Imperio de Alejandro, se guió por un *ortograma* de fundación de ciudades a imagen y semejanza de la *Urbs* y terminó, con Caracalla, extendiendo a todas las ciudades la ciudadanía romana. Mommsen definió al Imperio romano como un Imperio Universal fundado en la autonomía municipal.

En segundo lugar, porque lo que se hacía dentro de sus límites pretendió tener un alcance universal. Dice el historiador *Floro* (*Epístola*, II, 34): «Todo el género humano fue reunido por una paz universal y verdadera». Y tenía un alcance universal porque el hombre que el Imperio romano quiso forjar, es el hombre sin más, un hombre al que nada de lo humano le fuera ajeno (aunque Terencio presentase esta fórmula en el «terreno de la psicología», lo cierto es que la fórmula se interpretó, inmediatamente, en el terreno de la moral y de la política).

Sería una ingenuidad pensar que la fórmula de Terencio, cualquiera que fuera el terreno en el que sea interpretada, es una fórmula de la universalidad infinita, al modo cristiano; porque la misma fórmula (*homo sum et nihil humani alienum puto*) puede ser entendida dentro de las coordenadas excluyentes de la universalidad circunscrita («aquello que me sea ajeno, esto no será humano»).

Así interpretaría, siglos después, Ginés de Sepúlveda, a los indios caribes que, por «serle ajenos», por no tener «policía» -*polis*-, tampoco tendrían por qué ser considerados como hombres. El hombre es libre, sin duda. Pero libre, -para un romano; equivale a tener la ciudadanía romana. ¿Y en qué consiste el humanismo creado por los romanos (como equivalente de la *paideia* de los griegos)? Nos lo dice Cicerón en su *Oratio pro Archia poeta: etenirn ommes artes, quae ad humanitatem pertinent habent quooddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur*. Es decir, lo humano es aquello que caracteriza al hombre libre, al ciudadano romano, fundamentalmente la posesión de las artes liberales; esta posesión es la que diferencia al hombre, no sólo de los animales, sino también de los bárbaros, y aun de los esclavos.

Este ideal de humanismo, incubado y mantenido en todo el ámbito del Imperio romano, sin perjuicio de su circunscripción al dominio interior del Imperio, ha trascendido sus límites y ha ejercido el papel de guía en siglos ulteriores, para dirigir a los bárbaros (por ejemplo, a los bárbaros germanos) hacia los caminos conducentes a la libertad del espíritu, al «humanismo» (al humanismo de las letras humanas frente a las letras divinas) o, como se dirá más tarde, a la «Cultura» (es decir, a la cultura clásica, considerada como la única cultura realmente valiosa). Cabría concluir, por tanto, que aunque el Imperio romano no incluyó entre sus *planes* y *programas* el extender universalmente entre bárbaros y esclavos sus ideales humanistas, sin embargo, definió, con suficiente claridad, estos ideales, de forma tal que los propios esclavos, y aun los bárbaros, pudieran identificarse, en su día, con ellos. En este sentido, podría afirmarse que en el Imperio romano alentó el principio filosófico de un humanismo no excluyente, aunque no entendido al modo relativista de los antropólogos posteriores («salvaje es el que llama a otro salvaje»), sino entendido al modo absolutista que, todavía hoy, después de la «caída del Imperio romano», se mantiene vigente entre amplios círculos de hombres que siguen considerando a la cultura clásica como el contenido esencial del humanismo, en general. Y, por nuestra parte, nos permitimos subrayar que el humanismo clásico es, en cualquier caso, una alternativa, por lo menos tan potente como pueda serlo el humanismo cristiano (si es que este concepto no es una *contradictio in adjecto*, si es que el cristianismo encierra en sí mismo un contenido sobrehumano, el contenido propio de un Dios, de un Superhombre); pero también el humanismo comunista o el humanismo relativista.

La Idea filosófica de Imperio a través de la Edad Media Cristiana y su enfrentamiento con el Imperio Islámico

Nos corresponde ahora analizar, por último, aunque a grandes rasgos, en función de los modos o acepciones del Imperio que venimos distinguiendo, las vicisitudes más importantes de este término a lo largo de los 1000 años que transcurren desde el siglo V (una vez consolidada la conversión al cristianismo del Imperio de Constantino el Grande) hasta finales del siglo XV (época en la que comienza la moderna cristalización del Imperio español). Nuestro análisis no puede moverse en el terreno empírico, y ha de mantenerse en la perspectiva sistemática, aunque el material analizado sea, obligadamente, el material histórico ofrecido por los historiadores.

A lo largo de estos diez siglos, que suelen conocerse como los siglos medievales, el Imperio romano, del que se parte, experimenta múltiples transformaciones y se diversifica en corrientes varias, casi siempre enfrentadas mutuamente. Son estas grandes corrientes, en tanto se oponen entre sí durante siglos, para dar lugar a la «sociedad moderna», aquellas que intentamos sistematizar desde la perspectiva de la Idea filosófica de Imperio, según líneas lo más sencillas, y por ello significativas, posibles.

En cualquier caso, consideramos todas estas corrientes como originadas en la profunda inflexión que los *planes y programas* del «Imperio de Augusto» experimentaron (debido a causas más o menos precisas: expansión territorial y demográfica, transformación de la sociedad esclavista, crisis económicas y militares, infiltración de los bárbaros...) en el sentido de la transformación de su tradicional orientación «centrípeta» (circunscrita al Mediterráneo) en torno a la Urbe (Roma), hacia una orientación expansiva («centrífuga», in-finita) del Imperio. Esta transformación, en virtud de la cual los *planes y programas* imperiales comienzan a canalizar las incitaciones que desde el interior del Imperio se producían para desbordarlo más allá de sus fronteras, se manifestarán principalmente a propósito de su conversión al cristianismo (es decir, de las fuerzas sociales por él representadas).Y, más precisamente, a través de la expansión y crecimiento, frente a la sociedad política (al poder Imperial), de una sociedad apolítica que algunos pondrían hoy como prototipo de la «Sociedad civil», pero precisamente porque la unidad de esa Iglesia comenzó a ser pensada desde la categoría, no tanto del Imperio, cuanto de la *civítas*, de la *Civítas Dei*. Hablamos, en todo caso, no tanto del cristianismo paulino, en cuanto es una doctrina metafísica, sino del cristianismo constantiniano, es decir, de la Iglesia cristiana triunfante, si no ya en el Cielo, sí en la Tierra. De la Iglesia que, como Ciudad de Dios, crece y «espesa» en el siglo confrontándose con el poder imperial estricto, con la «Ciudad terrena». No estamos contraponiendo, por

tanto, en el momento de dibujar la inflexión de referencia, una Ciudad terrena real y efectiva a una Ciudad metafísica, ideológica, a la Ciudad de Dios entendida como Iglesia cuyo triunfo se espera en la «estratosfera». La Ciudad de Dios de la que hablamos es la Iglesia militante-triunfante (no es la Iglesia de las catacumbas, ni la Iglesia de los espíritus y de los cuerpos gloriosos), es una realidad social tan positiva y efectiva, como pudiera serlo la de la «Ciudad terrena».

Es, en todo caso, una ciudad nueva. En el Imperio Antiguo no hubo nada semejante: ni los colegios sacerdotales de Tebas o de Menfis, ni los círculos mitraicos, los sacerdotes de Cibeles, ni, por supuesto, las grandes escuelas filosóficas (académicos, estoicos, epicúreos) pueden compararse, cuanto a su significado social e histórico, a lo que comenzaría a ser, después de Constantino, la Iglesia cristiana, es decir, el Espíritu Santo (como poder espiritual) encarnado en el seno mismo del Imperio antiguo. Precisamente la nueva organización social, tan difícil de conceptualizar desde las categorías antiguas (¿una hetería?, ¿una gran familia?, ¿una ciudad?), en tanto se proponía como objetivo la salvación del Género Humano («id a todo el mundo y predicad el Evangelio...»), estaba, de algún modo, ya desde el principio, «envolviendo», al menos intencionalmente, a los planes y programas del Imperio de Augusto, que también tenían como objetivo «la paz universal y duradera de todo el Género Humano», según decía el historiador Floro, que hemos citado antes. Puede afirmarse, por tanto, que la Iglesia cristiana y el Estado romano (una vez que estamos ya lejos de la posibilidad de interpretar, en el sentido de la separación nítida, la respuesta que Jesús dio a los fariseos: «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César») comenzaban a ser inseparables, sin perjuicio de su disociabilidad; pero no tanto como son inseparables las dos partes de un todo cualquiera, sino como son inseparables las dos totalizaciones de una misma realidad social que pretenden recubrirse, de algún modo, la una a la otra. Un recubrimiento intrínsecamente problemático, tanto en el terreno político como en el dogmático y en el filosófico, precisamente porque cada una de estas totalizaciones se presenta, en la práctica real (descontando algunas especulaciones propias del «cristianismo de trascendencia», tan efímeras como efímeros fueron los monjes solitarios que las alimentaron), como requiriendo a la otra y realizándose necesariamente a través de la otra. La salvación eterna se realiza a través de la salvación temporal y la salvación temporal (la salvación del Imperio, amenazado por los bárbaros) tendrá lugar a través de la salvación espiritual garantizada por la Iglesia. Al menos ésta es la forma de conexión más característica que se nos ofrece en la *Ciudad de Dios* de san Agustín (una forma de conexión establecida,

no desde la estratosfera, sino a la vista de los debates que tuvieron lugar a raíz del saqueo de Roma por Alarico). Traduciendo esta forma de conexión a nuestros términos: la Iglesia católica y el Estado romano-constantiniano se comportarán entre sí, en cuanto a los conceptos que ellos han forjado de sí mismos, como «términos conjugados», sólo que esta relación de conjugación estricta (que reaparecerá de vez en cuando, cuando las circunstancias lo permitan, en lugares y tiempos muy diversos del milenio), por ser intrínsecamente problemática e inestable tenderá a presentarse según las diferentes alternativas comprendidas en el concepto de la «conjugación de conceptos». Unas veces, se movilizarán los *esquemas de yuxtaposición.*; otras veces, los de *fusión*; lo más probable es que prevalezcan los *esquemas de reducción* (o subordinación) del Imperio (del *regnum*) al Pontificado (al *sacerdotium*), o bien los esquemas de reducción o subordinación recíproca, del Pontificado al Imperio.

En cualquier caso: los conceptos que el Imperio promueva para redefinir, en el inexcusable *mapa mundi* que necesita, su nueva situación habrán de mantenerse obligadamente muy próximos a la concepción (pragmática, temporal) que venimos llamando diapolítica; los conceptos que la Iglesia promueva para definir su situación en su también inexcusable *mapa mundi*, habrán de mantenerse muy próximos a las conceptuaciones que hemos llamado metapolíticas (y que, sin perjuicio de sus aparentes referencias metafísicas, han de poder ser reinterpretadas en función de referencias tan físicas o «tangibles» como puedan serlo las referencias de los conceptos diapolíticos: la administración de los sacramentos, por parte de obispos o clérigos, mueve «rentas» corpóreas y sociales, desencadena edificación de catedrales y, en general, pone en movimiento materiales de naturaleza tan física como puedan serlo los que se mueven por obra de la administración de las cosechas agrícolas por parte de prefectos o de soldados).

Por lo demás, la dialéctica de la *conjugación* entre la Iglesia y el Imperio que estamos describiendo, habrá de cruzarse con la dialéctica de la conjugación del Imperio (y luego también de la Iglesia) que comenzó a actuar casi en el mismo tiempo de la inflexión del Imperio Antiguo a que nos hemos referido, y que tomó la forma cie un desdoblamiento del Imperio, anunciada ya en la época de Diocleciano, en un Imperio de Oriente, con centro en Constantinopla, y en un Imperio de Occidente, con centro en Roma.

La estructura global de los cursos históricos determinables desde el cruce

de estas dos dialécticas (Iglesia/Imperio, o bien Oriente/Occidente) habrá de estar compuesta de las siguientes líneas:

(A) La línea o curso seguido por el Imperio de Oriente, continuador oficial del Imperio Romano de Constantino: tras haber logrado desviar las oleadas de bárbaros del Norte hacia Occidente, podrá mantener su unidad y su integridad, cada vez más mermada, sin embargo, a lo largo de los siglos, como consecuencia de la progresión envolvente del Islam; sin olvidar los efectos debilitadores que podían considerarse derivados de la misma ayuda que el Occidente, por medio de las Cruzadas, se ofreció a prestarle, atendiendo a la petición del Emperador Alexis I Commeno, en 1093, a fin de recuperar Jerusalén, como se «recuperó» el 15 de julio de 1099. Este proceso de «envolvimiento» terminó, tras la muerte de Constantino XII Dracoses, con la toma de Constantinopla por Mahomet II en 1451.

En el Imperio Bizantino la conjugación de la Iglesia y del Estado alcanzó la forma más próxima posible al *esquema de la fusión* o recubrimiento recíproco en una *societas christiana* del *Corpus fidelium* y del *Corpus civilis*; o, si se prefiere, de las diversas instituciones, *themas*, etc., del Imperio, a través de la Iglesia, o de las diversas partes de la Iglesia única, a través de las instituciones y *themas* políticos. Esta fusión llegará a su grado máximo cuando se produzca, en cierto modo como reacción a la instauración del Imperio de Occidente (con la coronación de Carlomagno, en el año 800), el cisma de Focio, en el 856, y la segregación definitiva de Occidente de la jurisdicción eclesiástica y política del Imperio y de la Iglesia Occidental. Pero el esquema de la fusión, como el de la yuxtaposición, son en realidad esquemas teológicos, teóricos. De hecho, la fusión no podía anular nunca la realidad de la diarquía y tendría que inclinarse hacia un recubrimiento de la Iglesia por el poder político, es decir, a lo que se conoce como «cesaropapismo». Porque el Emperador es elegido por Dios directamente: tras su coronación se dirá ceremonialmente: «Gloria a Dios, que te ha designado *basileus*, que de esta manera te ha glorificado, que se ha manifestado en toda su Gracia». La teología imperial bizantina tenderá a subrayar la santidad del Emperador, a quien se le saludará con la expresión «Oh, Santo (*agie*)», pero no con la expresión «¡Oh, divino (*theios*)!». La *proskinesis* o *adoratio* que Diocleciano, siguiendo a Alejandro, había ya introducido en Oriente, sobrevivirá a la conversión de Constantino. El poderío imperial se proclamará, en todo caso, como absoluto y universal. De los himnos recitados en las grandes solemnidades, a partir del siglo X, se puede derivar una doctrina del Imperio cristiano (bizantino) que se refleja en este saludo ceremonial; «Salud,

poderoso autocrator, delicia del universo habitado [*oikoumene*, que incluía al menos intencionalmente, al Imperio Romano de Occidente], servidor de Dios, felicidad de los romanos, alegría de los vénetos, defensor del orden, que la divinidad te conceda gobernar por cien años la república».

(B) La línea o curso seguido por el Imperio de Occidente fue completamente diferente, y la diferencia decisiva, por lo que a nuestro asunto concierne, hay que ponerla en el terreno *regnum*. En el terreno del *sacerdotium*, en efecto, la unidad de la Iglesia quedaba asegurada y, salvo los relativamente breves períodos de los cismas, más bien administrativos, a cargo de anti-Papas, su unidad permaneció durante· tocio el milenio, y rebasó incluso en casi un siglo la caída del Imperio de Oriente; porque esa unidad compacta, en torno al Pontífice romano, se mantuvo hasta la Reforma de Lutero.

En el terreno del *regnum*, en cambio, la unidad del Imperio se fracturó en los diferentes «Reinos sucesores», como se denominan algunas veces a los Reinos de los ostrogodos, francos, visigodos, etc.; y esto debido a que todos aquellos Reinos, sin perjuicio de su origen bárbaro, mantuvieron, de algún modo, las pretensiones de seguir siendo representantes del Imperio romano (a través, a veces, de Bizancio). Algunos, como los visigodo s, si tomamos la brillante expresión de Ortega, se «alcoholizaron de romanismo». Y, como consecuencia de las invasiones musulmanas, del Imperio del Islam, que pretendió sojuzgar a los «politeístas», muchos Reinos sucesores reivindicaron muy pronto su condición imperial y principalmente, en tres ocasiones (dejando de lacio el intento de Ataúlfo, que muy pronto desistió de su interés, de reconstruir el Imperio romano): (1) En Asturias desde los primeros años transcurridos a partir de la batalla de Covadonga, los reyes asturianos se presentan como Emperadores, no sólo frente al Islam, sino también respecto de los otros Reinos peninsulares, de los reyes francos y aun del mismo Papa (nos referimos a la *invención* del Sepulcro de Santiago y a la oposición entre el Sepulcro de Pedro en Roma y el Sepulcro de Santiago en Compostela). (2) En Francia, los reyes francos, a partir de Carlomagno (más frente a Bizancio que frente al Islam), proclaman la restauración del Imperio romano: Carlomagno, conchabado con el Papa León III, es coronado Emperador por él, en Roma, en el año 800. (3) Casi dos siglos después, en Alemania, los sucesores de Enrique el Pajarero, y muy especialmente Otón 1, que será proclamado César en Roma en el 962, refundará el Imperio Carolingio con el título de *Sacro Romano Imperio* (o *Sacro Imperio Romano Germánico*).

La consecuencia más importante, para nuestro asunto, que se deriva de esta situación no es otra que, desde Occidente, está llamado a perder su sentido habitual (que se conserva en el Oriente y sólo por mimetismo se transporta a Occidente) el planteamiento de la cuestión de las «relaciones entre el Pontificado y el Imperio» (o, más en general, entre la Iglesia y el Estado). Esta fórmula es totalmente engañosa en Occidente, pese a su comodidad; y ello por la sencilla razón de que en Occidente cabe hablar de una Iglesia, pero no de un Imperio en singular y, mucho menos, de un Reino (o de un Estado, en singular), porque hay más de un Imperio y muchos Reinos. Y decir esto es tanto como afirmar (a pesar de que los historiadores no suelan tener a bien «descender» a estos detalles) que la conjugación de los dos poderes (de las dos Ciudades) difícilmente podrá regirse por el esquema del mutuo recubrimiento, como en Bizancio. Puesto que la regla, en Occidente, derivada del hecho de que no hay «relaciones entre la Iglesia y el Estado», sino, en una primera época, entre la Iglesia única y los diversos Reinos (incluso Imperios), será la regla de la vinculación de la Iglesia «Consigo misma» a través de los diferentes Estados, y la vinculación de los Estados, a través de la Iglesia, en función de «Agencia Internacional». De otro modo, en Occidente, no cabe plantear propiamente el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino como un momento más de las relaciones, más complejas, entre los diversos Estados (en sus alianzas o coaliciones particulares contra terceros) a través de la Iglesia.

El *esquema de fusión* habrá, por tanto, que descartarlo en este contexto. Al lugar, más bien teológico, que a este esquema le correspondió en Bizancio, corresponderá en Occidente al *esquema de yuxtaposición* (desde el Papa Gelasio I -las dos potestades, *regnum y sacerdotium*, han de permanecer separadas, sin interferir la uno en la otra hasta santo Tomás). Pero en la práctica, tampoco el esquema teológico de la yuxtaposición reúne condiciones de equilibrio y, de hecho, desde él podrá verse cómo se produce el deslizamiento hacia alguna de las situaciones de *reducción*:

a) Unas veces, el deslizamiento culminará con la reducción *del regnum al sacerdotium*, aunque esta reducción no tomará la forma cesaropapista de los bizantinos, precisamente por la existencia de múltiples *regna* enfrentados y limitados entre sí; o, de otro modo, por la capacidad de maniobra que el *sacerdotium* puede tener coligándose con otros señores feudales o Reinos contra uno dado. El equilibrio de esta reducción se alcanzará más bien en el esquema del sacerdotalismo, en el esquema de la hierocracia. El llamado (desde Arquilière) «agustinismo político» tiene aquí su característico campo de juego.

Pero este agustinismo actúa en frentes muy diversos (la orden de Cluny, los albigenses...) según las circunstancias. En el siglo XI, por ejemplo, un grupo de clérigos será el encargado de ir tejiendo la ideología hierocrática. Humberto, que fue Cardenal Silva Cándido, en su escrito de 1085, *Adversus simoniacos*, compara al Reino con el cuerpo y a la Iglesia con el alma, concluyendo que la dignidad sacerdotal sobrepasa a la dignidad real; san Bernardo (que predicó la Segunda Cruzada en 1146) subrayará la tesis según la cual el Papa no es Vicario de Pedro, sino de Cristo, de suerte que a él le corresponde el gobierno del Mundo y no sólo de la Iglesia. El célebre monje Hildebrando, de origen toscano, que fue creado Papa, en 1073, con el nombre de Gregario VII, proclamará en su *Dictatus Papae* de 1075: «Sólo el Papa puede ser llamado Universal; no puede ser juzgado por nadie».

Lo verdaderamente interesante de la reducción sacerdotalista será su tendencia, más o menos oculta, a una suerte de auténtico anarquismo, en función de su antiimperialismo. Radicalizando ciertas posiciones de san Agustín, ya en plena batalla de Gregario VII contra el Emperador Enrique IV, se publicaron las *Cartas a los hermanos de Metz*, en las que se afirmaba, nada menos, que el poder temporal del Emperador no hace sino continuar la obra de Caín (san Agustín había contrapuesto la «Ciudad del diablo», Babilonia, a la «Ciudad de Dios», Jerusalén).

b) Otras veces, en cambio, y sobre todo en los dominios del *Sacro Romano Imperio*, la *reducción o subordinación* de la Iglesia al Estado nos aproximará al modelo Bizantino, como si en Alemania estuviesen ya dándose las premisas que siglos después conducirán, a raíz del fortalecimiento de los Estados modernos, al cesaropapismo de los reformadores: a fin de cuentas, fueron los Glosadores, más que el Derecho Romano clásico, quienes inspiraron a los teólogos imperiales. Y así, en la misma época del conflicto entre el Imperio y Pontificado de Gregario VII, el clérigo Benzo de Alba, en su escrito *Ad Enricum*, le dice a Enrique IV: «después de Dios tú eres el Rey, Vicario del Creador». En el llamado *Anónimo de York*, de finales del siglo XI, llega a decirse: «Dios fue Rey desde toda la eternidad de su divinidad; pero sacerdote sólo lo fue después que asumió la humanidad. Como Rey, crea y gobierna todo; como sacerdote, sólo remite a los hombres». El poder real, por tanto -a esto se quiere ir a parar-, tiene primacía evidente sobre el sacerdocio.

Como hemos dicho, estas fórmulas radicales, que se nos dan entre las alternativas de la conjugación, sólo prevalecerán en circunstancias

excepcionales. En general, se mantendrán las fórmulas de confusa yuxtaposición que, no por ello, habría que entender sólo como simples fórmulas de moderación. Pues es evidente que los esquemas de yuxtaposición, que en sí mismos podrían interpretarse como una especie de pacto de «coexistencia pacífica», pueden resultar ser una verdadera declaración de guerra cuando se contraponen a los esquemas reduccionistas. Y así, la yuxtaposición, enfrentada al estatalismo imperial, equivaldrá a una reivindicación de la independencia de la Iglesia, frente a las pretensiones reduccionistas del Imperio: es la posición de Alejandro III frente a Federico Barbarroja. Y otras veces, la yuxtaposición, enfrentada al sacerdotalismo, equivaldrá a una verdadera rebelión del Emperador, frente a las pretensiones del Pontífice. Es el caso de Alfonso VI de Castilla, el Emperador, en su enfrentamiento a Gregorio VII.

El avance del Islam en el área del Imperio de Oriente culminará con la aniquilación de este Imperio: en 1453 Constantinopla cae en poder de los turcos. El avance de los Reinos de la cristiandad occidental determinará el repliegue del Islam (toma de Granada; Lepanto) y, conjuntamente con la expansión por el Poniente, tendrá lugar, con el fortalecimiento de los Estados modernos, la fractura de la unidad de la Iglesia y, con ella, la aparición de un nuevo Imperio, un Imperio «realmente existente» (para utilizar una expresión debida a Suslov), la Monarquía Hispánica. Una expansión que se produce juntamente con la declinación del Imperio oficial, el *Sacro Romano Imperio*, reducido a los territorios circunscritos por el Rin, por el Elba y por el Danubio. Y además, el último Imperio universal posible, si nos atuviéramos a la doctrina del paralelismo entre la sucesión de los Imperios y el curso del Sol desde Oriente a Occidente: asirios, medos, griegos y romanos, el Imperio español habría sido, dentro de este curso paralelo, el último Imperio universal posible, porque con él la circunvalación de la Tierra habría terminado: en el Imperio hispánico, que ha llegado al «extremo Occidente», ya no puede «ponerse el Sol».

Después vendrán los otros Imperios que todavía viven en nuestros días. Ante todo, el Imperio Inglés, un Imperio fundamentalmente depredador; lo que no significa que, una vez bien establecida (mediante la piratería, la guerra, el colonialismo, el opio y el gobierno indirecto) la red planetaria de sus canales comerciales a través de todo el globo terráqueo, haya necesitado convertirse en adalid de la paz (la *pax britannica*). Una paz que incluye, desde luego, las guerras locales y cortas de castigo que permitan mantener *eutáxicamente* esa red suya el mayor tiempo posible. Esta estrategia se aplicará, sobre todo, en nuestro siglo, después de la Primera Guerra Mundial, en una época en la que el Imperio

Británico, como dice el mejor historiador que hoy tenemos, a lo que conozco, de las relaciones entre España y este Imperio, «excesivamente extenso y disperso, acrecentaba su vulnerabilidad estratégica». Y añade: «las élites políticas y militares del Reino Unido, en el período de posguerra, apreciaron claramente la contradicción creada por la peculiar naturaleza vulnerable de la economía británica y la dimensión mundial de sus compromisos estratégicos. En consecuencia, concluyeron, con total unanimidad, que la preservación de la paz y la limitación de los gastos militares eran los {micos medios para mantener armónicas las exigencias de su economía y las necesidades defensivas del Imperio». (E. Moradiellos, *La perfidia de Albión*.)

Capítulo IV España y el Imperio

Las categorías de nuestro Derecho Civil o Constitucional no son adecuadas para conceptualizar la unidad política efectiva de la España histórica

Desde la perspectiva del «problema de la *identidad* de España», el problema de su *unidad* -la unidad de España como unidad propia de un todo entendido como unidad entre sus diferentes *partes* ha de plantearse obligadamente, desde luego, en planos distintos (*disociables*, aunque *inseparables*), como puedan serlo, en general, el plano antropológico-cultural (¿qué tipo de unidad étnica o cultural, religiosa o económica hay que asignar en cada momento histórico a los diversos pueblos que viven en el territorio español?) y, en particular, el plano sociológico (¿qué nivel de relaciones-interacciones -de parentesco, de comercio, etc. -cabría atribuir en cada momento histórico a los diversos individuos o grupos españoles?). Pero el problema de la *unidad* de España ha de plantearse también en el plano político. Y no es nada fácil establecer criterios encaminados a determinar la naturaleza de una supuesta unidad, siempre que ella sea entendida como real (aunque, en cualquier caso, no tendría por qué mantenerse uniforme en el transcurso de la historia). Es obvio que si no se admite, en absoluto, la unidad política interna de España hasta bien entrado el siglo XVIII, el problema de la naturaleza de esta unidad política a lo largo de la historia, desaparecerá por completo. Y, en efecto, es muy frecuente sobrentender, como algo que ha de darse «por descontado», que España, desde el punto de vista político, una vez deshecha la unidad política representada por la Monarquía visigoda, no fue otra cosa sino un «conglomerado» de Reinos, Condados, Principados, sin unidad política global interna, durante casi diez siglos. Sin duda, se reconocerán múltiples relaciones e interacciones bilaterales de tipo político (incluidas las relaciones de vasallaje de los Reinos moros respecto de Reinos castellanos o leoneses); pero estas relaciones no tendrían un alcance global (total). Todo lo más cabría hablar de una unidad exterior, de uniones personales entre los Reinos de España (a través de las relaciones matrimoniales, como sería el caso incluso en la época de los Reyes Católicos); y estas uniones no serían internas desde el punto de vista político, sino externas: se

subrayará que ni siquiera Felipe II fue Rey de España, sino «Rey de Castilla», de Aragón, etc. (que, por cierto, conservaron sus Cortes y sus fueros propios).

Ahora bien: la tesis negativa (de la realidad de la unidad política de España durante los siglos VIII a XVIII) apoyada en la distinción entre un tipo de *unidad interna* y otro ·tipo de *unidad externa*, en el sentido político, es muy simplista. Porque, en rigor, lo que se llama «unidad externa» tiene que ver con la imposibilidad de reconstruir un concepto de unidad política utilizando las categorías políticas de nuestro actual Derecho Constitucional En este terreno, las únicas categorías utilizables son, ante todo, las del Derecho Civil (desde ellas, la unidad España se expresará en función de relaciones de herencia, de efectos de contratos o capitulaciones, especialmente de índole matrimonial, etc.). Pero es evidente que la imposibilidad de traducir con nuestros conceptos las fórmulas *emic* de unidad histórica no obliga a pensar, desde un punto de vista *etic*, que la unidad política de España, y, desde luego, a partir de la época de los Reyes Católicos, fue inexistente. La unidad expresada con categorías del Derecho Civil (contrato, herencia, etc.), ¿no esconde una unidad política *de hecho*, es decir, una realidad política efectiva? Una realidad que resultaría eclipsada precisamente por el análisis que de ella se hace a través de las distinciones jurídicas entre las «Categorías del Derecho Civil» y las «Categorías del Derecho político». Lo que no cabe es confundir las distinciones doctrinales actuales, entre el Derecho Civil y el Derecho Político, con las distinciones históricas en épocas en las cuales las relaciones hereditarias entre los reyes eran mucho más que relaciones de Derecho Civil» (*externas* a la estructura política); como lo siguen siendo en nuestros días, en la época de la Constitución de 1978 (cuyo título III, de contenido estrictamente político, incorpora, sin embargo, las relaciones de herencia al sistema de sucesión).

Y lo que, por otra parte es cierto, es que las «categorías políticas» utilizadas en nuestro Derecho Constitucional no pueden, sin anacronismo, ser aplicadas a las sociedades políticas medievales, o incluso modernas, que se desenvolvieron en el territorio ibérico. Por ejemplo, no podría decirse que la unidad política entre los diferentes Reinos de España del siglo XV fuera la unidad de un Estado. Muchos historiadores y politólogos consideran un anacronismo incluso utilizar el término Estado aplicándolo a sociedades políticas anteriores a Maquiavelo o a Botero, de la misma manera que muchos historiadores consideran como anacronismo intolerable hablar de clases sociales refiriéndolas a sociedades anteriores a Marx o, si se prefiere, a sociedades anteriores a la sociedad capitalista (sobre la que Marx habría «tallado» su

concepto de clase social). Sin embargo, por nuestra parte, consideramos que es imposible, al menos desde una visión materialista de la historia (es decir, de una visión no fantasmagórica o idealista que concibe la posibilidad de rupturas totales entre diferentes épocas que se suceden en el tiempo histórico), establecer una dicotomía absoluta entre unas categorías políticas de nuestra sociedad y otras categorías políticas o sociológicas de épocas precedentes. Y si esto es así, la única salida posible es reconstruir las categorías políticas o sociológicas de forma tal que, en lugar de entenderlas como conceptos sustancialistas unívocos, rígidos (como géneros o especies porfirianas), podamos tratarlas como conceptos funcionales (por ejemplo, como *géneros plotinianos*) susceptibles de modulaciones diversas o profundas que nos permitan aplicarlas a diversas épocas sin anacronismos. Así, la categoría política fundamental, el «Estado» (y otro tanto podría decirse de la categoría «clase social»), no tendría por qué entenderse con las categorías precisas de alguna de sus modulaciones (con las «Categorías del Estado moderno»), puesto que estas características serán no ya una mera especificación alternativa enteramente independiente de otras posibles, sino transformaciones (que tampoco excluyen *cortaduras* entre los cursos bifurcados) de otras modulaciones anteriores. Los Reinos medievales podrán ser categorizados políticamente como Estados, en el sentido filosófico-político, aunque no sean Estados modernos (por ejemplo, Estados nacionales), sino otro tipo de Estados (véase nuestro *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias políticas»*). Supondremos aquí en resolución, que los Reinos Medievales (cristianos o musulmanes) de la Edad Media española han de ser conceptualizados en. principio como Estados *sui generis*, al menos desde la perspectiva histórico-filosófica que contempla el proceso de su desarrollo.

Parecidas dificultades se nos plantean cuando pasamos del terreno del «Derecho Constitucional» al terreno del «Derecho Internacional Público». Son dificultades que tienen que ver también con el peligro del anacronismo, pero que ahora se exacerban, dada la inexistencia en la época medieval de un auténtico «Derecho Internacional Público», cuando éste es considerado como constitución contemporánea (sin perjuicio de sus precedentes). Difícilmente (aunque las dificultades se allanan desde la perspectiva de quienes proponen hoy-la-transformación de· la España de las Autonomías de 1978 en una España «confederal») podríamos hablar, por ejemplo, de «confederaciones de Estados», en cuanto figuras del Derecho Internacional Público, para referimos a cierto tipo de uniones que se dieron, desde luego, en la Edad Media o moderna, y si no referidas a la totalidad de las partes de España, sí a la de ciertos subconjuntos suyos (por ejemplo, los historiadores suelen hablar, sin miedo de anacronismo,

de la «Confederación catalano-aragonesa-valenciana» para denominar a la unidad política que vinculó por siglos la Corona de Aragón al Reino de Valencia y a otros Reinos o ciudades situados a la otra ribera del Mediterráneo). De ninguna manera podríamos aplicar la categoría de «Confederación» para conceptualizar la unidad entre los Reinos cristianos españoles en la época de Alfonso VIII, pongamos por caso; mucho menos, cabría hablar de una «federación de Reinos», y nadie piensa en una «federación», sino en todo lo contrario, cuando se habla de los «cinco Reinos» ibéricos. Ni siquiera sería correcto utilizar la categoría de Protectorado, propia de nuestro Derecho Internacional Público, para conceptualizar la relación que el Reino de Castilla de Alfonso VI mantuvo, por ejemplo, con el Reino-taifa de Almotamid de Zaragoza. ¿Tenemos que concluir entonces que no existió ningún tipo de unidad política entre los Reinos o Estados ibéricos a lo largo de toda la Edad Media?

La conclusión, así formulada, nos parece excesiva porque algún tipo de unidad política existió sin duda, una unidad a veces enmascarada por otro tipo de unidades personales, o de parentesco, o religiosas dadas en el ámbito de una *koinonía* social o cultural frente al Islam. Otra cosa es que las categorías de nuestro Derecho Internacional Público (Estado compuesto, Mancomunidad, Protectorado, Alianza, Unión, Confederación, Federación, etc.) no sean aplicables al caso sin anacronismo. Ni siquiera cabría aplicar a nuestro caso otras categorías actuales (que podían vincularse a la Idea de *Koinonía*), como la de *Commonwealth*, que ni siquiera es propiamente una «confederación», porque, salvo la Corona, carece de órganos comunes y no posee, por tanto, subjetividad jurídico internacional propia. Otro tanto se diga del concepto de «comunidad».

Pero existe otra «Categoría histórico-política» (que, por cierto, no figura entre las categorías de nuestro Derecho Internacional Público: diríamos que «está prohibida», un poco a la manera a como está prohibido, en Antropología cultural, el término «raza») que es la categoría del Imperio, cuyas diversas modulaciones hemos expuesto en el capítulo anterior. Se trata, por nuestra parte, de ensayar la posibilidad (como única posibilidad, además, que conocemos) de conceptualizar la unidad política que pudo mediar entre los diversos Reinos, Condados, etc. (Estados) ibéricos (cristianos y musulmanes) de la Edad Media a través de la Idea de Imperio. A nadie puede ocultársele que no puede hablarse, sin más especificaciones, de un «Imperio Ibérico» en la Edad Media; pero nadie puede tampoco ignorar que los reyes de Asturias, de León y de Castilla asumieron sucesivamente, con una frecuencia mayor de la que pudiera esperarse desde la hipótesis negativa, el título de Emperadores. Y lo asumieron no sólo

como un título meramente ponderativo (megalómano o propagandístico) dirigido a sus propios súbditos, sino también como un título que iba dirigido, al menos intencionalmente, a los otros Reinos (cristianos o musulmanes), como vehículo de un *programa* político secular y, lo que es también decisivo, a la Iglesia (como es el caso de Alfonso VI el Emperador, frente a las pretensiones del Papa, a la sazón Gregorio VII). Además, este título jamás fue asumido por cualquier otro rey en calidad de rey de un Reino que no fuera el «Reino Imperial» (si Sancho III el Grande asume el título de Emperador no es en calidad de Rey de Nájera y de Pamplona, sino en calidad de Rey de León). Se objetará: concedamos que esto haya sido así; pero lo habrá sido de un modo meramente simbólico o nominal; pocas veces «Se habrían tomado en serio» por parte de otros reyes las «reivindicaciones» imperiales de los reyes de León o de Castilla.

Ahora bien: ¿qué quiere decir que «no se tomaron en serio»? Desde luego, esto puede querer decir algo muy positivo y verdadero: que efectivamente los reyes de Aragón, o de Navarra, o los Condes de Barcelona, no admitían ser tributarios de los reyes de León o de Castilla; porque -se concluye el reconocimiento del título imperial, cuando lo hubiere, sería meramente nominal o simbólico. Pero ¿qué se quiere decir con esto? Porque el símbolo ha de serlo de algo, y de algo que tiene que ser simbolizado *porque no se manifiesta por sí mismo*. Pero lo que estaba simbolizándose con el título de Emperador ¿no era precisamente la unidad política, por débil o precaria que fuese en la práctica cotidiana, entre los reinos ibéricos? Habría que tener en cuenta (de acuerdo con lo que hemos dicho en el capítulo III sobre la Idea de Imperio en su sentido filosófico), que el Rey de Castilla, al asumir el título de Emperador, no tenía por qué pretender el dominio de Castilla sobre los demás Reinos o Condados: el Imperio no se establece tanto entre Castilla y los demás Reinos, puesto que es una relación del Emperador (aunque éste la mantenga por el conducto de su condición de Rey de Castilla) con los demás Reinos o Condados. En cualquier caso, no se ve otra fórmula para expresar el momento político de esa unidad de *koinonía*. En cuanto a la naturaleza «precaria» de esta misma, en términos políticos, habría también que distinguir entre la precariedad tal como se manifiesta a «escala cotidiana», y la precariedad tal como se manifiesta a «escala secular» que es la escala de la historia. Porque si la precariedad, a escala cotidiana, podría ser máxima, a escala secular puede considerarse mínima, hasta el punto de que más que de debilidad habría que hablar de fortaleza, de la fortaleza de la que era símbolo la Idea de Imperio, y que no era otra cosa sino el *ortograma* de una unidad política de coordinación *sui generis* que sólo podía estar fundada en una unidad efectiva de hecho, en la unidad de un coorden,

reconocido en el ejercicio de la política secular de todos los Reinos ibéricos cristianos. Una unidad política expresada también a través de las categorías religiosas (la cristiandad, pero una cristiandad ibérica que era religiosa desde el punto de vista *emic*, pero que, desde un punto de vista *etic*, era eminentemente política) y enmarcada a través del proyecto ideológico de la Reconquista (y no tanto del territorio, cuanto de la Monarquía visigoda, es decir, de la unidad perdida).

En los tiempos modernos, la unidad política de España deja de ser un proyecto intencional más o menos precario, y se convierte en una realidad sólida y efectiva. Los Reinos de Castilla y de Aragón constituyen una unidad política indudable que no es, desde luego, externa (aunque las categorías del Derecho Civil o Internacional de nuestros días no sean capaces de formularla) sino interna. No cabe hablar de una federación entre ambos Reinos, ni siquiera de una confederación; pero esto es debido a que la situación es enteramente peculiar, idiográfica, *sui generis*. No se está asistiendo al nacimiento de un «Estado compuesto», porque la España de los Reyes Católicos ya puede considerarse como un Estado global, que dispone de órganos comunes (entre ellos, la Inquisición, enmascarada como institución religiosa, pero, de hecho, al servicio de la unidad política). Este «Estado común», además, va aumentando en extensión y en complejidad institucional (los «adelantados», los corregidores, la Santa Hermandad) a lo largo del siglo XVI, y es denominado Imperio, no en ningún tratado de Derecho Internacional Público, pero sí en el lenguaje común y en el de tratadistas de doctrina política de la época (es obligado recordar la frase de Nebrija, a propósito de su *Gramática y la lengua del Imperio*). De hecho, al menos desde el punto de vista de la Idea filosófica de Imperio, el Estado de los Reyes Católicos es un Imperio, tanto por relación con los restantes Reinos ibéricos, que conservan sus Cortes y sus Fueros, como desde el punto de vista de los nuevos «Reinos» (Virreinatos) que se irán creando en Ultramar. Y lo que se dice de la unidad política de la España de los Reyes Católicos habrá que decirlo con más propiedad aún de la unidad política de la España Carlos I o de la de Felipe n (aunque tampoco se denominó oficialmente a esta unidad «Imperio», sino «Monarquía Hispánica»: pero la Monarquía Hispánica se aproximó, más que ninguna otra, a la Idea filosófica de Imperio que hemos expuesto, y esto es lo que pretendemos demostrar en el presente capítulo).

La Idea de Imperio y la identidad política de España desde el siglo XVIII

En este capítulo intentamos ofrecer un esbozo de análisis de las relaciones entre la unidad histórica de España y su identidad como Imperio, en el sentido filosófico-político que hemos expuesto en el capítulo precedente. La tesis sobre España que mantendremos podría resumirse en estas palabras: las relaciones entre la *unidad* histórica de España y su *identidad* como Imperio no son accidentales o contingentes, sino necesarias y, por decido así, esenciales. La relación entre España y su «condición imperial» es, desde un punto de vista *etic*, necesaria no porque aquélla estuviese «destinada» (en virtud de un destino, oculto o manifiesto) a asumir esta condición, sino porque España -se constituyó, en tanto ·que entidad específica, al asumirla como *ortograma* de su decurso histórico. España, en tanto que es una unidad histórica con «personalidad propia» (más allá de su condición de diócesis del Imperio romano o de «Monarquía sucesora» suya con los visigodos), encuentra una definición plena (para bien o para mal, ésta es otra cuestión) en función de la Idea del Imperio. Y esto, ya en sus primeros pasos embrionarios (que situaremos en los siglos VIII y IX y en la época de su juventud adulta, en el siglo XIII: es ahora, por ejemplo, cuando aparece la primera «Historia de España» que, sin perjuicio de sus *anamnesis* visigodas, nos muestra la nueva identidad; nos referimos al *De rebus Hispaniae* del obispo de Toledo Don Rodrigo Ximénez de Rada; porque en esta obra, y a través de las fantasías que contiene, aunque se habla sobre tocio de Castilla, también se habla de los restantes Reinos peninsulares (a diferencia de las Historias que se redactan desde algunos lugares de estos otros Reinos, pero que son entendidas como Historias particulares: la *Historia Compostellana o la Gesta Comitum Barcinonensium*).Y, por supuesto, España encuentra su plenitud imperial en los siglos XVI, XVII y XVIII, sin que, aun en la época del proceso de disociación histórica entre la unidad de España y su identidad como Imperio realmente existente, durante los siglos XIX y XX, pierda su significado la relación entre España y el Imperio. La primera crisis profunda de la unidad de España que tiene lugar en la España contemporánea, en la España del siglo XX, puede plantearse también, precisamente, en función de esta relación (de la crisis final de esta relación) de España con el Imperio.

Partidismo en el análisis de las relaciones España-Imperio

Sin duda, los datos objetivos que son pertinentes en la discusión de estos asuntos (Crónicas, documentos notariales, emblemas, ceremonias...) pueden ser tratados, bien sea a través de un filtro ideológico gris o frío, orientado a rebajar o a devaluar o incluso a borrar el significado político que pudiera atribuirse a estas relaciones entre España y el Imperio, bien sea a través de un filtro ideológico

cálido o rojo, orientado a resaltar, revaluar o subrayar, el significado histórico-político de los mismos datos interpretados en el contexto de las interrelaciones objetivas entre los diferentes Reinos, a fin de entender su engranaje histórico. Lo que no parece tolerable es la actitud de quienes pretenden que su filtro frío, o gris, es únicamente resultado de una metodología científica, «desapasionada», que ha logrado desentenderse de los prejuicios o de los intereses ideológicos vinculados al filtro caliente o rojo. Como si la historia que nos ocupa, y que es historia práctica (pragmática) fuese una tarea científica que pudiera acometerse neutralmente, por un español, sin tomar partido. Y aquí los partidos se clasifican, ante todo, según el signo que ellos adquieren con respecto a España, y son dos polarmente opuestos: el signo de quienes se aproximan a la España histórica, «identificándose» con ella, y el signo de quienes buscan distanciarse de la España histórica, aunque sólo sea por motivos metodológicos, creyendo que esta neutralidad, aunque sea benévola, los sitúa, por lo menos, en una posición previa a cualquier toma de partido.

Ahora bien, partidismo no significa «invención voluntaria de los hechos», u ocultación deliberada de los mismos: desde cualquier partido hay que enfrentarse con los hechos. Lo que ocurre sencillamente es que los hechos, por sí mismos, si no mudos, son tartamudos, y su organización o interpretación sólo puede llevarse a cabo desde premisas partidistas. Éstas no pueden ir contra los hechos, desde luego, pero permiten interpretarlos de modo que al partido o partidos opuestos puedan llegar a parecerles gratuitos o fantásticos. ¿Es que no cabe, según esto, un debate puramente científico, teórico, puramente «racional»? No, porque la Historia política no es una ciencia, y el propio historiador, cuando juzga sobre estas alternativas, y toma partido obligadamente, ya no lo hace en cuanto historiador estricto. Y ello, no porque deba acudir a criterios irracionales de decisión entre alternativas. Lo que ocurre es que la toma de partido, en la cuestión que nos ocupa, como cuestión práctica (pragmática, en sentido filosófico), se refiere al futuro tanto como al pretérito; y el futuro queda fuera, por definición, del campo de la Historia positiva. Pero la racionalidad de un proyecto practico reside en su viabilidad y no en su adecuación a un supuesto pasado histórico (por mucho que les pese a algunos historiadores). Sin duda, toda *prolepsis* implica una *anamnesis*, histórica en este caso; pero la recíproca no es cierta siempre. La anamnesis, la Historia, no puede jamás ser utilizada como justificación de proyectos políticos formulados cara al futuro, por la sencilla razón de que estos planes y proyectos podrán siempre ser formulados, precisamente, en cuanto opuestos a la tradición histórica (que, por tanto, deberá ser, en todo caso, conocida, aunque no sea más que para poder renegar de ella).

De otro modo, los historiadores profesionales, en cuanto tales, no pueden construir un proyecto político dado, ni tampoco pueden justificarlo (como tantas veces pretenden los políticos que acuden en ayuda de la Historia, o los historiadores que intentan sacar consecuencias políticas de su disciplina). Lo que la Historia positiva debe hacer, si puede, es destruir críticamente las construcciones o justificaciones históricas de naturaleza ideológica que suelen ser utilizadas desde cualquier partido para fundamentar un proyecto político determinado. Y sólo en la medida en que el pretérito histórico nos es dado siempre desde un presente práctico (orientado, por tanto, hacia el porvenir) podemos concluir que la misma posibilidad de recurrir a la Historia para fundamentar, aunque sea ideológicamente, un proyecto político habrá de derivar de la presencia «disuelta» en el mismo campo histórico de los intereses prácticos de los historiadores (que, por tanto, ya no podrán ser reducidos a la condición de científicos neutrales o puros).

Comenzaremos presentando los partidos enfrentados en el terreno que nos concierne, ilustrándolos con algunos ejemplos para ulteriormente pasar a exponer el partido o tesis que aquí defenderemos.

Actitudes partidistas diversas que valoran negativamente el significado de las relaciones España-Imperio

Ante todo, nos ocuparemos del «partido» contrario a la elección de la Idea de Imperio como criterio significativo para la valoración de la realidad histórica de España en el contexto de un proyecto práctico-político. En cualquier caso, las posiciones que pudiéramos considerar globalmente «anti-Imperio» no son homogéneas, y pueden derivar de ideologías muy distintas y aun contrapuestas.

Acaso la clasificación más importante, aunque no sea disyuntiva, pueda ser la que ponga a un lado las posiciones anti-Imperio mantenidas en el terreno histórico-ontológico (el de la historia, con minúscula, la de las *res gestae*) y las posiciones anti-Imperio mantenidas en el terreno historiográfico-gnoseológico (el de la Historia, con mayúscula).Las primeras convienen en que la «España Imperial» pudo ser algo realmente existente, desde el punto de vista histórico; pero, sin embargo, mantienen (sea por razones generales contra todo tipo de imperialismo, sea por razones específicas referidas al imperialismo español, no necesariamente extensibles a otros Imperios) que el «imperialismo», en lugar de contribuir a la constitución de España, como una entidad histórica consistente y valiosa, contribuyó, más bien, a su inconsistencia, a su degradación, a su

decadencia y aun a su ruina. Las segundas (las posiciones anti-Imperio que llamamos historiográficas) comienzan por poner en tela de juicio la existencia misma del Imperio español realmente existente, ya sea durante la Edad Media, ya sea incluso durante la Edad Moderna; en cualquier caso, ahora, la «crítica al Imperio», equivaldrá, ante todo, a la crítica a la utilización de la Idea como «instrumento útil» para dar cuenta de la realidad histórica de España, tendiendo a minimizar el papel que a esta Idea de Imperio pudiera corresponderle.

Por lo demás, muchas veces, la tendencia a disociar la cuestión de la realidad histórico-práctica de España de la cuestión del Imperio suele desencadenarse desde actitudes que podríamos considerar como «amigas» de la realidad histórica española, como «patrióticas», incluso como «españolistas», o, por lo menos, no antiespañolistas. Pues, dejando de lado a quienes buscan la desconexión entre España y el Imperio en el contexto de una argumentación derrotista sobre la realidad histórica de España (actitud que puede confluir, por cierto, con la de quienes alimentan su aversión a España a partir de su conexión con el Imperio), una gran mayoría de quienes pretenden entender la auténtica realidad de España al margen del Imperio lo hacen como para descargarla de las malignas connotaciones que creen preciso atribuir a cualquier potencia imperialista.

Atengámonos al asunto principal: quienes buscan el «desprestigio» del Imperio, es decir, la devaluación del sistema político imperial, se enfrentan a quienes entienden este sistema (dejando de lado sus desviaciones depredadoras) como un resultado complejo y admirable al que llegan, de vez en cuando, determinadas sociedades humanas. La «devaluación del Imperio» puede tener lugar a partir de fuentes muy heterogéneas que, sin embargo, son capaces de confluir y reforzarse en algunos intervalos de su curso. Cabría distinguir, como hemos dicho, las actitudes anti-Imperio de carácter general, ·y las actitudes anti-Imperio de carácter específico, referidas al Imperio español, en nuestro caso, aunque estas actitudes suelen actuar conjuntamente. Las actitudes anti-Imperio «generalistas» no por ello habrán de dejar de aplicarse al análisis de la realidad histórica de España; sólo que entonces lo que se devaluará serán las características genéricas atribuibles al Imperio español, más que las características específicas que pudiéramos determinar en este Imperio.

Las primeras «fuentes de alimentación» de las posiciones anti-Imperio, en lo que a la interpretación de la Historia de España concierne, son las que emanan de la concepción del Imperio español como causa de la decadencia o destrucción

de la sociedad española (o de las sociedades imperialistas, en general). Podríamos citar algunas teorías que, interpretando los datos sobre el Imperio como imperialismo político efectivo, utilizan, sin embargo, la Idea de Imperio más bien para dar cuenta de la crisis de la unidad de España y, por tanto, de la crisis de su misma realidad, de su destrucción o decadencia, antes que para darla de la consolidación de esa unidad. Hace más de un siglo Alfred Fouillée defendió la idea de que el imperialismo que llevó a España a la conquista de América había afectado a su raza «hasta en su sangre, de la cual habría gastado locamente la parte más pura y más vital...», «habría quemado [España], con sus propias manos, como un inmenso *autodafé*, todo aquello que tenía de fe profunda e interior, pensamiento independiente...» (Eduardo Zorita Tomillo, catedrático de Genética, desarrolló esta concepción en sus *Ideas para una interpretación de la decadencia española*.) Ulteriores investigaciones permiten concluir, sin embargo, que España no se despobló en los siglos XVI y XVII al modo como pretendieron Fouillée y sus seguidores: su población se habría mantenido prácticamente estacionaria. El imperialismo habría facilitado o impulsado la «medievalización de España», el fanatismo religioso más «irracional» (expulsión de los judíos y de los moriscos, prohibición a los españoles, en la pragmática de 1559 de Felipe II, de salir fuera a realizar estudios...).Podríamos citar, también, en este contexto ciertas ideas de A. Toynbee sobre el Imperio y los Estados universales, en general, como fases características por las que se inicia el proceso de decadencia de una civilización, en general, y del Imperio español, en particular. Como es sabido, Toynbee ve a los Imperios o Estados universales como «veranillos de San Martín», que encubren el otoño y presagian el invierno de las civilizaciones, como mecanismos de desintegración social, al mismo tiempo que como intentos de contener y desafiar la desintegración misma. Los Imperios de España y de Portugal serán interpretados por Toynbee como episodios de la evolución de la «Sociedad occidental» que cayó sobre América, destruyendo su cultura y, con ello, a ellos mismos, como le habría pasado a la sociedad helénica en el siglo IV antes de Cristo, al caer sobre Persia: «El saqueo de las casas del tesoro de Asia sudoccidental y de las Américas hizo que de pronto entrara en circulación un alud de metálico que produjo una catastrófica inflación; los pecados que cometieron en Persépolis los saqueadores macedónicos y los que cometieron en Cuzco los saqueadores españoles fueron expiados por los artesanos jónicos de las Cícladas y por los campesinos alemanes de Suabia». (Tomo 3, pág. 61.)

La segunda fuente que puede alimentar las actitudes anti-Imperio, de carácter general, es el anarquismo, tanto en su versión más radical, como en esa

versión moderada suya que conocemos como liberalismo, en tanto tiende a reducir al máximo posible, a la situación de «Estado mínimo», la intervención del Estado en la sociedad civil. Es de la mayor importancia tener en cuenta las relaciones que estas actitudes tienen con el cristianismo agustiniano, es decir, con los profundos componentes anarquistas del agustinismo originario (no ya del agustinismo «isidoriano» que sería el que influyó, de hecho, en la época medieval). (nota 15)

Una visión anarquista o liberal de la Historia de España que pretenda «Salvarla», o liberarla, de sus connivencias con el Imperio tenderá, obviamente, a ignorar o a reducir en lo posible, y aun a disociar cualquier tipo de relación profunda entre la «España real», y la «España imperial». Unas veces, buscando quitar importancia a la cuestión. Se hablará, por ejemplo, de «veleidades imperialistas»; se llegará a considerar, en general, a la «España Imperial» como una superestructura perversa, resultante de la voluntad de rapiña de algún grupo dominante (oligarquías de aristócratas o comerciantes) o de la voluntad de poder de determinados grupos fanáticos que, lejos de emanar de la «realidad profunda del pueblo», se habrían impuesto, acaso por la mediación de alguna dinastía extranjera, la dinastía de los Austrias, aliada a las oligarquías modernas en busca de poder o de dinero. El Imperio español aparecerá entonces como un ensueño megalómano cristalizado en el reinado de Carlos V y sucesores, un ensueño que habría sido ya rechazado por los españoles más genuinos (los teólogos -Las Casas, Montesinos, Soto-, los comuneros). Partiendo de la invasión musulmana, en cuanto determinante de la fragmentación del Reino visigodo, se presentará la reacción a esta fractura como un fenómeno que se resuelve en el concepto de «pluralidad de los núcleos de resistencia» (Asturias o Navarra). Núcleos independientes que, constituidos en pequeños Reinos, se habrían ido extendiendo respectivamente por Galicia, Portugal, Castilla y Aragón; por supuesto, habría que contar, también, con el Condado de Barcelona. Estos Reinos se aliaban en casos extremos (por ejemplo, cuando Almanzor); pero, en general, los reyes dividían sus Estados entre sus hijos: «Alfonso VII, Rey de Castilla y León», dice Pi y Margall (pág. 204) había logrado convertir en vasallos suyos a los monarcas de Aragón y de Navarra, al Conde de Barcelona, al de Urgel, al de Foix, al de Payás, al de Monpeller y a los de otras comarcas de Cataluña y Francia. A consecuencia de esto, se le habría proclamado solemnemente Emperador en Santa María de León por los prelados y magnates de todos aquellos Estados. Con él murió, no sólo el Imperio, sino también la nación castellano-leonesa. Su hijo Fernando fue Rey de León, su hijo Sancho lo fue de Castilla. Jaime el Conquistador repartió también el Reino de Aragón entre

sus dos hijos, dejando al segundogénito Mallorca, Rosellón y Cerdaña. La clave de la interpretación de Pi y Margall no es otra sino la apelación a los más ramplones mecanismos del «espíritu subjetivo»: «Cataluña y Aragón primero, Aragón y Castilla después, se unieron del mismo modo que (como lo había hecho) Castilla y León, por conciertos entre los príncipes. La ambición fue el principal y quizá único motivo de todos estos hombres» (pág. 210). Y, en todo caso, la unidad que pudo poco a poco ser lograda por los reyes absolutos e imperialistas lo fue a costa del conflicto permanente, a veces con consecuencias trágicas (levantamiento de Zaragoza contra Felipe n, a raíz del caso de Antonio Pérez; revueltas en Cataluña con Felipe IY, secesión de Portugal...). Lo que nos produce más asombro es el capítulo 4 de Las *nacionalidades,* en el que Pi y Margall intenta «Corregir la historia» y, pidiendo el principio (es decir, dando por supuesto que la unidad federal de las nacionalidades peninsulares era para ella algo así como un «destino manifiesto»), nos explica, desde su perspectiva federalista, «cómo se habrían podido evitar estos y otros trastornos».

Lo cierto es que toda una tradición de inspiración anarquista, más o menos lejana, tiende a ver a la realidad española profunda como equivalente a la vida cotidiana de un pueblo (o de unos pueblos) que se desenvuelven «sensatamente» en su *intrahistoria,* al margen de las megalómanas aventuras imperiales de sus príncipes («los pueblos, en realidad, no cambiaban sino de Señor y miraban con indiferencia aquellas uniones de reinos en que ordinariamente no tenían intervención de ningún género»). Proponen, por tanto, una reconstrucción de la Historia de España en términos de la intrahistoria de un pueblo; a lo sumo, el ritmo lo marcará la Historia de algunos Reinos «dirigidos por gobernantes sensatos», atenidos a los valores internos de la democracia concejil, y al margen de cualquier tipo de retóricas éticas (Costa y las «Siete llaves al sepulcro del Cid»; Unamuno: las tropelías de los conquistadores no habría que cargarlas a la cuenta de los que «se quedaron» ni a la de sus descendiente s; Blasco Ibáñez, contra las ínfulas de los Austrias). Sánchez Ferlosio se ha distinguido últimamente, a raíz de la celebración del V Centenario, en la presentación de un punto de vista anti-Imperio llevado al límite, porque lo ha mantenido a la vez, como si ello fuera posible, desde posiciones históricas e historiográficas. «Lo que pretende este V Centenario -dice es, tal vez, inventarse a quinientos años de distancia un Imperio español que, bien mirado; no llegó nunca a existir:» La argumentación de Sánchez Ferlosio se mantiene a nuestro juicio en el plano de la retórica literaria: «El Imperio es un espectáculo que hay que saber «montarlo» [como lo habrían sabido montar Roma o Gran Bretaña]; pero en España el espectáculo habría sido reventado por sus pateadores [por ejemplo, por el padre

Las Casas]». Sánchez Ferlosio conoce la doctrina de Ginés de Sepúlveda o la de Melchor Cano o la de Las Casas; pero gratuitamente asigna al «doctor Sepúlveda» la condición de «renacentista y humanista» y a Melchor Cano el papel de «medievalista y retrógrado». Calificaciones superficiales porque fue Sepúlveda el relegado y quien prevaleció fue Vitoria. Es decir, históricamente Sepúlveda resultó ser el anticuado, en realidad un «aristotélico precristiano».

En cuanto a las actitudes anti-Imperio, en el sentido historiográfico dicho, que podrían estar determinadas por alguna circunstancia específica de la realidad española, citaremos las dos siguientes (que pueden actuar conjuntamente, pero también separadamente y aun excluyéndose la una a la otra): la actitud anti-Imperio mantenida desde el «espíritu de las autonomías» (continuador del «espíritu de las nacionalidades» de Pi y Margall) y la actitud anti-Imperio arraigada en una gran parte de la «izquierda antifranquista», pero no necesariamente antiautonomista (a veces, incluso intensamente unitarista, en la dirección republicana).

La izquierda antifranquista no necesita, desde luego, del regionalismo o, como decimos hoy, del «espíritu de las Autonomías» (tal como se expresará, una vez muerto Franco, en la Constitución de 1978) para reforzar sus actitudes anti-Imperio; puede argumentar también, como hemos dicho, desde una perspectiva unitarista-republicana, al modo de Azaña o de Fernando de los Ríos, aunque la «argumentación» consista en tratar de reducir el Imperio español a la condición de un simple efecto de las «veleidades imperiales» de aquellos monarcas españoles que «pretendieron homogeneizar las conciencias de su tiempo». Sin embargo, es cierto que estas actitudes se fortifican de una manera muy notable al confluir el antifranquismo de izquierda con el autonomismo regionalista, incluso si éste tiene cuño derechista. A veces, quienes hablan de «veleidades imperialistas» de Castilla no dejan de utilizar, cuando les conviene, el concepto de Imperio (aunque sea en la acepción que llamamos *diapolítica*) al referirse a la Historia de su propia «nacionalidad». A veces, sin perjuicio de dar por supuesto indiscutible la realidad histórica del Imperio español. Dice, por ejemplo, Soldevilla (después de haber procurado, a lo largo de los tomos de su *Historia de España*, quitar importancia a las pretensiones imperiales de los reyes de Castilla-León) : «así, el Condado de Barcelona, por obra de Ramón Berenguer IV y de su hijo Alfonso, se había convertido en el centro de un Imperio mediterráneo pirenaico»; poco antes había dicho: «Ramón Berenguer IV siguió en la cuestión provenzal respecto del Imperio [el *Sacro Imperio*] la misma táctica que respecto al emperador de Castilla : reconocerle su Alta Señoría». Pero el mismo

historiador sugiere (utilizando ahora el concepto *diapolítico* de Imperio), que si puede hablarse de Imperio español habrá que comenzar por reconocer la prioridad del Imperio catalán.

Otras veces, se intentará ridiculizar la Idea de Imperio español a partir del lema «por el Imperio hacia Dios», propio del nacional-catolicismo más reaccionario; se alegará, como una prueba decisiva a favor de los derechos de las lenguas vernáculas, frente al «monopolio» de la lengua española, la célebre referencia de Nebrija a la «lengua del Imperio». El castellano, al ser denunciado como «lengua del Imperio» (que habría «intentado aplastar» a los demás idiomas vernáculos de la Península), quedaría, se supone, automáticamente devaluado y, en muchos casos, podría ser comenzado a ver como una lengua odiosa, precisamente por lo que tiene de imperialista: se recordará, en este contexto, el verso contenido en el *Poema de la conquista de Almería* (escrito hacia 1150) y en el que el antor, refiriéndose a la lengua de los castellanos, manifiesta que esa lengua resuena (acaso en los tímpanos de leoneses o gallegos) como el «estridente» (otros traducen: «Vibrante») sonido de una trompeta: *illorum lingua resonat quasi tympano tuba*. El síndrome «anti-Imperio» de algunos «intelectuales» que se consideran militantes de la izquierda pura, llega a ser tan compulsivo como para manifestarse en una suerte de estrechamiento de la conciencia tal que raya con la oligofrenia (cuando un sujeto de esta especie oye hablar de «Imperio» lo que primero asocia su cerebro enfermo, como si fuera una palabra estímulo, es «José Antonio»). Los historiadores afectados por este «síndrome anti-Imperio», de estirpe ya sea autonomista, ya sea antifranquista, o ambas cosas a la vez, -lo expresarán en los lugares más inesperados, García Gallo, en su *Curso de Historia del Derecho español* (1950), intentará demostrar que la concepción historiográfica del Imperio leonés, referida a la décima centuria (a partir de Alfonso III), es una invención del nacionalismo romántico, apoyado en documentos falsos o en copias que interpolan el término «*ímperator*», que sólo significa, además, «el que tiene el mando». Incluso llega a querer «corregir los hechos», desde su purismo jurídico, afirmando que Fernando I el Magno no pudo ser nombrado Emperador, más que de un modo abusivo («con el único fundamento de constituirse heredero de la monarquía visigótica»), puesto que el título estaba reservado al *Sacro Imperio Romano Germánico* (como si la Monarquía visigótica hubiera sido un Imperio y como si el *Sacro Imperio Romano Germánico* tuviese más títulos que el de la superchería urdida por Esteban JI a propósito de la «donación de Constantino»; además, García Gallo debiera haber tenido en cuenta que el verdadero «título de Imperio» estaba reservado en la Edad Media al Imperio de Bizancio).

Las reticencias anti-Imperio, inspiradas por una actitud regionalista antifranquista más o menos vaga pueden observarse muy bien en estudios como el de Rafael Giber (como crítica a la tesis de Menéndez Pidal, «Observaciones a la tesis del Imperio hispánico y de los cinco Reinos», publicada en Arbor, XVIII, págs. 440-456) o en la obra de Ubieto-Reglá-Jover-Seco, *Introducción a la Historia de España*, que ejerció gran influencia entre los universitarios de finales del franquismo (10.ª ed., 1964). El carácter ideológico de estas reticencias se manifiesta en ocasiones con una ingenuidad asombrosa, que tiene que ver con la actitud de unos expositores envanecidos, durante aquellos años, por el culto a la historia científica considerada, a la sazón, como llave de la política. Y así, llegan a llamar «anacrónica» a la empresa de la Reconquista mantenida en la época de los Reyes Católicos, suponiendo, con Américo Castro, que el antagonismo moros-cristianos es del siglo XVI. Los autores se sitúan en la perspectiva de la armonía entre las culturas islámica, cristiana y judía; subrayan que «el Islam» produjo en la Península quizá uno de los momentos «más logrados de la cultura española de todos los tiempos» (lo que habría que preguntar es si, para ellos, la expresión «cultura española» significa algo más que «cultura peninsular»). No es menos desajustada la cita de san Juan Damasceno (que hablaba en otros contextos) aducida para probar la «armonía entre moros y cristianos»: «debe tenerse en cuenta que san Juan Damasceno consideraba la religión musulmana como una simple herejía cristiana que negaba la Trinidad y la divinidad de Jesús» (pág. 58). ¿Les parece poco negar? ¿Acaso el Islam no luchaba contra los politeístas trinitarios en nombre del unitarismo musulmán, y con todo lo que esto implicaba?

El lmperio, en estas obras, tiende a considerarse, en todo caso, como un instrumento ideológico retórico utilizado por el franquismo y que «en realidad no sirve para explicar ningún hecho histórico»; al revés, muchos hechos requieren, para ser explicados, retirar la Idea de Imperio. El ejemplo aducido como contraprueba definitiva es la división del Reino por Fernando I el Magno: éste, tras asumir, en el Concilio de Coyanza, el título de Emperador, dividió su «Imperio» entre sus hijos, como volvería a hacerlo Alfonso VI, al repartir su Imperio entre Fernando n de León y Sancho III de Castilla. En cualquier caso, la Idea de Imperio como «ideología anacrónica», ya en la primera Edad Media, cesará al morir Alfonso VII (1157) «gracias a la sensatez de Sancho III».

Lo que excede de todo punto el oficio de historiador científico son esos juicios de valor («sensatez», «anacronismo», aplicado a los propios agentes históricos) a los cuales podemos siempre enfrentar otros (¿qué alcance tendría el juicio de un

historiador que llamase insensato a Hernán Cortés por no haberse contentado con quedarse en Extremadura?). Asimismo, la afirmación gnoseológica de que el «Imperio es lo que debe ser explicado», puesto que él mismo no explica nada, es confusa; seguramente se quiere decir que el Imperio de Fernando I fue Imperio sólo en perspectiva *emic* y no *etic*; pero esto requeriría una toma de posición sobre las relaciones desde el punto de vista *emic* y desde el punto de vista *etic* en la explicación histórica. No es nada evidente que el reparto del Imperio en Reinos diferentes comprometa la Idea de Imperio, acaso obliga a presuponerla (Alfonso III asume el título de Emperador, precisamente cuando sus tres hijos se constituyen como reyes). ¿Qué puede querer decir, entonces, un historiador que, al exponer el proceso de división entre los Reinos de León y Castilla, a la muerte de Alfonso VII, añade esta valoración de su cosecha: «cuyo [de Alfonso VII] pomposo título imperial apenas significaba nada»? Parece como si la adjetivación «pomposo» justificase el desinterés por investigar el alcance de ese «poco» que el título de Emperador parecería, en todo caso, representar (en nuestra terminología: estos historiadores tan sólo creerían posible utilizar el término «Imperio» aplicado a los reyes medievales de la Península en su acepción I y, a lo sumo, en su acepción II).

Sin duda, es la perspectiva regionalista-autonomista, que presenta la unidad de España como un «conglomerado» (ni siquiera confederación) de comunidades o regiones autónomas, la que inspirará la utilización de ese esquema de unidad (propuesto para nuestro futuro inmediato), en la reconstrucción de la Historia de la Edad Media peninsular. Porque en tal época (se supone), la unidad de España sería sólo, políticamente hablando, la que es propia de un mero «conglomerado» de Reinos cristianos y musulmanes vinculados entre sí por relaciones semifeudales (las parias de los reinos de taifas, respecto de los reinos cristianos) o por vínculos patrimoniales derivados de los enlaces matrimoniales entre las casas reales correspondientes. Desde esta perspectiva, se comprende que el hecho de que algunos de estos Reinos puedan haber intentado asumir el título de Imperio con algún fundamento objetivo habrá de aparecer como un hecho ridículo o repugnante, que convendrá relegar al terreno puramente subjetivo de las «pomposas veleidades». Lo que ocurre en realidad es que este «hecho» encaja más con una estructura confederativa y pactista postulada para pensar la realidad histórica de España. Por ello, a lo sumo, se concederá a la Idea Imperial un alcance meramente retórico, expresión de los deseos subjetivos de algunos monarcas (emulación ante el título de Califa asumido por Abderramán III, en el caso de Alfonso VI). Asimismo, se rebajará el significado político que pudiera derivarse de los pactos o vínculos entre Reinos (o regiones) como consecuencia

de enlaces matrimoniales: así cuando Sancho Garcés III el Grande (muerto en 1035), Rey de Navarra, incorpora el Condado de Castilla, por casamiento con Doña Mayor; así cuando Navarra y Aragón se unen por el matrimonio de Juan II con Blanca de Navarra, o Aragón y Castilla por el matrimonio de Isabel y Fernando. Pero ¿no es mero formalismo jurídico tratar de reducir el alcance político de esos vínculos al terreno estrictamente patrimonial de las capitulaciones matrimoniales de «derecho civil»? Las bodas, en un sistema político vinculado al derecho de herencia de las familias, dejaban de ser necesariamente asunto subjetivo, y aun privado, para convertirse en asunto público: las bodas entre príncipes se preparaban como cuestión de Estado; eran efecto y no causa de los pactos. Había que contar con el consenso de la nobleza (por lo menos con el del partido más fuerte), con el del clero y, a veces, aun con el del pueblo llano; y, en cualquier caso, las bodas reales o principescas, nada significaban políticamente si el apoyo de nobles, clero, etc. desaparecía. Por ejemplo, a Don García de Navarra sucederá su hijo Don Sancho (llamado el Noble o de Peñalén, en donde fue despeñado en 1076): al morir Don Sancho la Corona correspondía a Don Ramiro, hijo segundo de Don García y hermano de Don Sancho. Pero Don Ramiro no tuvo partidarios (murió olvidado en la batalla de Rueda, en 1083). Alfonso VI incorporó La Rioja a Castilla y Sancho Ramírez, Pamplona a Aragón: Ramiro, con todos sus «derechos patrimoniales», se quedó sin la Corona que le correspondía por derecho de herencia.

Cabe señalar también un modo mucho más expeditivo de reconstruir la unidad histórica de España prescindiendo de la Idea de Imperio: manteniéndose, sencillamente, al margen de esta Idea, sin nombrarla y tratando de circunscribirse, como cuestión de hecho, al análisis de la unidad Peninsular-Balear heredada de Roma y de la Monarquía visigoda (considerando en la práctica, como si fueran contingencias, al Islam y a América; contingencias que, a lo sumo, habrían puesto en peligro la unidad heredada pero que, en ningún caso, la constituyeron). Este modo de reconstruir la unidad histórica de España es el preferido por muchos historiadores que adoptan la perspectiva de la España de las Autonomías definida por la «Monarquía del 78». Y sin embargo, la tarea de reconstruir la Historia de la unidad de España desde esta perspectiva necesita echar mano (dada la reconocida naturaleza *sui generis*, si se quiere, *anómala* de la unidad de España en relación con la unidad propia de los Estados nacionales o plurinacionales europeos) de Ideas que no son propiamente históricas (Histórico-positivas), pero tampoco son Ideas filosóficas efectivas sino, a lo sumo, Ideas Intencionales, «abortivas», aunque quienes las utilizan (a veces, eminentes historiadores positivos) no se den cuenta de ello. Entre estas Ideas destacamos

las siguientes: (1) La Idea (procedente de Ortega) del «proyecto sugestivo de vida en común». (2) La Idea de «nación de naciones» (utilizada ya en las Cortes de Cádiz). (3) La Idea de «Monarquía hispánica» (acuñada en el siglo XVI pero reaplicada a la Edad Media o a la época presente). El ilustre historiador Carlos Seco Serrano, por ejemplo, intenta dar cuenta de la evolución histórica de la unidad de España valiéndose de las Ideas (1) y (2), pero componiéndolas de modo tal que parece como si el «proyecto sugestivo de vida común» (1) tuviese como objetivo propio la constitución y consolidación de España como «nación de naciones» (2); retrotrayendo además -con notorio anacronismo, si se tiene en cuenta la «modernidad» del concepto político de nación la Idea (2) a la época de Jaime I el Conquistador (nuestro autor parece razonar así: Puesto que en el siglo XIII España no es un Estado y, sin embargo, Jaime I percibe su unidad, sólo queda verle como «un definidor, a su manera, de España como nación de naciones»).Y a partir de esta tesis, nuestro historiador se permitirá juzgar severamente a Nebrija y al Conde-Duque. Al primero, por haber dicho que, en la época de los Reyes Católicos, «los miembros y pedazos derramados de España se habían unido en un Reino»; al segundo, por haber dicho a Felipe IV que «el negocio más importante de su monarquía es hacerse Rey de España». Y, correspondientemente, exaltará la prudencia de Isabel y Fernando al renunciar a intitularse «Reyes de España» (según cuenta la crónica de Fernando del Pulgar). Ahora bien, ni la Idea (1), ni la Idea (2) son Ideas histórico-positivas, aunque estén siendo utilizadas por un historiador eminente. La Idea (1), el «proyecto sugestivo de vida en común», es una Idea puramente psicológica y, desde un punto de vista histórico-positivo, una expresión estrictamente tautológica; porque «Un proyecto de vida en común» sólo podrá ser considerado «sugestivo» históricamente cuando efectivamente esté siendo realizado, es decir, cuando tengamos en cuenta su contenido, y no su forma psicológica. Es pedir el principio, por tanto, tratar de justificar la Idea de una «nación de naciones» como un «proyecto sugestivo de vida en común»; y es además pedirlo de modo absurdo, si es que la expresión «nación de naciones» es sólo un pseudoconcepto (según hemos intentado demostrar en el capítulo II). En cualquier caso, ese «proyecto sugestivo de vida en común» tiene un nombre histórico propio en el siglo XVI: la empresa americana. Sólo que esta empresa es más que un proyecto: es un sistema de *planes y programas* «en ejercicio», de suerte que definirlo como «proyecto sugestivo» es sólo un «sombreado» psicológico que nada añade la empresa política imperial (imperialista) en marcha. Por su parte, otro historiador no menos eminente, Luis Suárez, utiliza la Idea (3), la Idea de la *Monarquía hispánica*, para tratar de definir, por medio de ella, la unidad de los Reinos peninsulares-baleares del siglo XIV, en tanto que ellos «parecen de

acuerdo en admitir que su poder formaba parte de una Monarquía hispánica». Pero resulta que esta «Monarquía hispánica» no tiene ningún correlato histórico-jurídico en el siglo XIV (si es que quiere ser algo más que un recuerdo erudito de la Monarquía visigótica que pudiera haberse tenido en ese siglo); sencillamente porque en la Edad Media no hubo una Monarquía hispánica, sino diversas Monarquías o Reinos, cuya unidad (indiscutible) es lo que se trata de formular conceptualmente. Y esta unidad, si no puede ser pensada como una unidad global (total) que subsumiese a las partes, ni como una Monarquía común (que suprimiría la soberanía de cada Reino), ni menos aún como una unidad antropológica («cultura común», «nación de naciones») -que tampoco se niega-, tendrá que ser pensada como una unidad interpartes, los Reinos, lo que nos obligará a reconocer (y es esto lo que no quiere ser reconocido) a un Reino como el núcleo en torno al cual se estructuró la unidad de los demás Reinos. Este Reino es el que mantuvo, desde el principio, simbólicamente, la bandera de la unidad de España, y el título de ese símbolo fue precisamente el de Emperador que correspondió a sus monarcas.

En cualquier caso, no puede darse por evidente que el título de Emperador, asumido por los reyes leoneses y castellanos, fuera un título simplemente ornamental, expresivo de una mera «voluntad subjetiva. De poder» o resultado del instinto adulador de los cortesanos. Una tal reducción psicologista (que, en todo caso, no explica por qué este título no fue reclamado por otros reyes peninsulares, en torno a los cuales también había «camarillas con voluntad de poder y cortesanos aduladores») es ciega ante el posible alcance objetivo de la dignidad imperial. Y, desde luego, como hemos dicho, no explica, por qué el título de Emperador no fue detentado nunca por reyes distintos de los reyes de León o de Castilla (de Castilla en tanto se consideraba vinculada a León, acaso como heredera suya). Sin embargo, desde el punto de vista psicológico, tanta voluntad subjetiva de poder habría que atribuir a los reyes de Aragón (por ejemplo, a Jaime I el Conquistador), como a los reyes de Castilla (por ejemplo, Alfonso VI).

Actitudes «partidistas» que circunscriben excesivamente el alcance del Imperio. Crítica de la interpretación dualista-psicologista del materialismo histórico

Presentamos ahora las líneas generales de un sistema capaz de englobar a las versiones o variantes más importantes del «partido pro Imperio» en el

momento de reconstruir la Historia de España, en cuanto este partido se opone a los partidos anti-Imperio a que nos hemos referido en el párrafo anterior. Dejamos de lado las que podríamos llamar «versiones idealistas», más próximas a ciertas interpretaciones «imperiales» de la Historia de España que fueron mantenidas por los ideólogos del nacional-catolicismo; nos limitaremos a citar, como muestra interesante, por su erudición, de esta «versión idealista-extremada» el libro de Eleuterio Elorduy, S.]., La Idea de *Imperio en el pensamiento español* (Espasa-Calpe, Madrid 1944).

Sin embargo, no por anti-idealistas, las interpretaciones del significado del Imperio que vamos a considerar ofrecen garantías firmes. En efecto, el realismo (anti-idealista) se identificará muchas veces con el «espíritu de moderación» (frente a las «extremosidades del idealismo») y pretenderá ser el resultado de la aplicación de un método «Sereno y sobrio» que, ateniéndose a los hechos (sobre todo los hechos «Oficiales», de naturaleza *emic*, susceptibles de figurar en documentos), logre mantenerse alejado de los extremismos propios, por ejemplo, de las visiones teológicas vigentes en una época determinada. Ahora bien, la moderación o circunspección que se pretende, como característica asociada a la utilización de una metodología histórico-científica, aunque puede ser útil para frenar los excesos de las interpretaciones teológicas («por el Imperio hacia Dios») no constituye ninguna garantía en lo que respecta a la capacidad de penetración histórica de esa metodología. Y ello debido a que la metodología científico positiva que aquí se alega es más intencional que efectiva. La realidad de un Imperio no se agota en las formas oficiales de su expresión.

En realidad, las interpretaciones realistas (anti-idealistas) moderadas acerca del papel que la Idea de Imperio ha podido desempeñar en la historia de España, están dadas en función de un conjunto de premisas, muchas veces implícitas o ejercitadas, más que representadas, que podrían ser formuladas en los siguientes términos:

(1) Una Idea de Imperio entendida desde la acepción que llamamos «diapolítica»: por Imperio se entenderá la relación de hegemonía de un Estado dado respecto de otros Estados, una relación interpretada muchas veces por analogía con la relación feudo-vasallática.

(2) Una premisa orientada a asentar la supuesta unidad armónica entre los diferentes pueblos, región es, Reinos o Condados peninsulares como si esta unidad hubiese sido legada por la tradición romana y por la visigótica. Esta

unidad armónica entre los Reinos, Condados o Principados (sin perjuicio de roces eventuales) habría de ser considerada como un presupuesto obligado a tener en cuenta siempre; desde su perspectiva, sería posible interpretar las «veleidades imperialistas» como emanadas de la voluntad de poder o de la ambición de los diferentes reyes o príncipes; pero la *Realpolitik* tendería a reajustar, una y otra vez, las cosas en sus quicios propios, en beneficio de la armonía del «conglomerado».

(3) A la luz de la premisa armonista se tenderá a interpretar la función histórica que la Idea de Imperio puede haber llegado a desempeñar, a partir de la interpretación psicologista. Como resultado de la confluencia de las premisas anteriores se tenderá, por tanto, a entender a lo sumo el significado histórico del Imperio, en relación con España, como un modo de representarse el proyecto de reconstrucción o de reconquista de la unidad perdida a consecuencia de la invasión musulmana.

Analicemos, desde estos puntos de vista el proceder de uno de los más insignes historiadores entre los que se han distinguido por su voluntad de reconocimiento de la importancia de la Idea del Imperio en la historia medieval de España, Don Ramón Menéndez Pidal. No han faltado críticos que se hayan apoyado en esta «voluntad» para incluir al autor de *La España del Cid* entre los ideólogos más extremistas del nacional-catolicismo; pero estos críticos se equivocan. A nuestro entender las posiciones de Menéndez Pidal son abiertamente moderadas, en el sentido que hemos definido más arriba. Y lo son, ante todo, por el concepto de Imperio que Menéndez Pidal parece utilizar siempre: el concepto Imperio en su tercera acepción (el concepto *diapolítico* de Imperio).Así, al exponer, en su obra de madurez, *El Cid Campeador* (capítulo III), el proceso del resurgimiento del Islam en el siglo XI, Menéndez Pidal hablará del surgimiento de «dos dilatados Imperios medievales», situado uno en el oriente asiático (el de los «turcos seljúcides», que restauran la ortodoxia chiita, para extenderse por el Imperio Bizantino) y el otro en el occidente africano (el Imperio Almorávide, el de los nómadas de los bereberes del Sáhara que entraron en España al mando de Yusuf, reclamados por Motaniz de Sevilla, para frenar el avance del Alfonso VI, tras la toma de Toledo, en 1085). El concepto de Imperio es utilizado en los textos de Menéndez Pidal casi siempre con un sesgo psicologista (en su génesis, los Imperios proceden de la «ambición, de la «voluntad de poder» de los caudillos); lo que, por otro lado, no tendría por qué extrañar en un investigador que se aproxima al campo de la Historia interesado, ante todo, por los héroes que allí «campean», y por los dramas y tragedias que en

torno a ellos se tejen. Es obvio que Menéndez Pidal conocía «al dedillo» los documentos relativos a las relaciones entre el Imperio y el Pontificado y, por tanto, las pretensiones que determinados Papas (por ejemplo, Alejandro II o Gregario VII) llevaron adelante en orden a extender, por la Península Ibérica, una Monarquía (o Imperio) Católico Universal; pero esto no excluye que su perspectiva siga estando inclinada hacia una visión diapolítica y psicologista del Imperio. Como buen positivista, Menéndez Pidal seguirá viendo en el Pontificado una «institución política» más (aunque *sui generis*), entre otras instituciones políticas de escala estatal; y seguirá viendo a los Pontífices, ante todo, como individuos impulsados por la ambición o por la voluntad de poder. «La general exaltación religiosa que caracteriza esta época [el siglo XI] trae consigo en el Pontificado tan singular mezcla de la renunciación ascética con la extremada ambición de poder humano; el mismo siglo XI, que se inicia con un notable florecimiento del espíritu ascético en los reyes, debía desarrollar el anhelo dominador en los Papas». Y así, desde esta perspectiva, Menéndez Pidal describirá el enfrentamiento entre un Pontífice, como Gregario VII, vencedor en Canosa, y un Rey como Alfonso VI (aconsejado por el Cid: «Dévos Dios malas gracias, ay papa romano...») como resultado del frenazo violento que el Rey de León opone a las pretensiones de un Papa que proclama en 1077 que: «el reino de España, según antiguas constituciones, fue entregado a San Pedro y a la Santa Romana Iglesia en derechos de propiedad». Pero Alfonso VI no se someterá al censo que pagaban, por ejemplo, el Rey de Aragón y otros príncipes de Europa. Y es entonces cuando Alfonso VI comienza, no ya a «dejarse llamar emperador» (igual que su padre Fernando 1), sino a usar él mismo del título, y de un modo más explícito que sus antecesores («como si con él quisiera atajar las pretensiones de Roma: *ego Aldefonsus imperator totius Hispaniae*»).Y cuando el 25 de mayo de 1085 Toledo se entregue a Alfonso VI, la «Ciudad Regia» de los godos evocará «el recuerdo de la España unida bajo un cetro» y el Rey se proclamará *Imperator toletanus*. En resolución, Menéndez Pidal parece querer decir que el título de *Imperator*, que Alfonso VI reivindica una y otra vez, sobre todo cuando se enfrenta con otros príncipes (reyes cristianos, reyes moros, o con el Papa), ha de interpretarse al modo como lo interpretaron los historiadores árabes, a saber, como significando algo así como «Rey de Reyes». Sin eluda, las argumentaciones de Menéndez Pidal se mueven claramente en un terreno *emic*, y sus piezas de convicción son los documentos mediante los cuales los reyes manifiestan su supuesta condición de emperadores.

¿Qué es lo que tenemos que oponer a este modo de interpretar el significado del Imperio en el proceso histórico de España? Nada por exceso,

pero mucho por defecto. Nada por exceso, porque todos los mecanismos psicológico-etológicos utilizados y descritos *emic* los ciamos por supuestos; pero estos mecanismos habrían de actuar siempre en un marco objetivo, por «encima de las voluntades»; y es el análisis de este marco lo que echamos en falta. Es cierto que el «marco objetivo» respecto de los «mecanismos subjetivos» que a través de él actúan se comportan muchas veces como se comportan las dos perspectivas desde las cuales pueden interpretarse la figura del cubo reversible dibujado en el plano: dos perspectivas cada una de las cuales encubre a la otra, hasta el punto de que una ha de apagarse para que la otra se encienda.

Una misma trama de doce líneas dibujadas en un plano se percibirá, en efecto, unas veces como «un cubo apoyado en el suelo sobre una de sus caras», y otras veces como un «cubo colgado de la pared por otra de sus mismas caras». No son distintas las líneas que intervienen en una u otra disposición, pero la percepción las organiza según dos estructuras perceptuales incompatibles. El paso de una percepción a otra suele ser a veces muy trabajoso, hasta el punto de que quien está «fijado» en la percepción del cubo apoyado, pongamos por caso, puede llegar a pensar que quien lo percibe colgado «sólo ve visiones». Algo así ocurriría con el Imperio hispánico cuando se le mira desde la perspectiva *diapolítica* (sobre todo en su versión psicologista) y cuando se le mira desde una perspectiva filosófica. La perspectiva diapolítica, en su variante psicologista (voluntad de poder, ambición), ofrece una visión del Imperio que se retrotrae a sus agentes o sujetos operatorios, es decir, hasta los *fines operantis* de estos agentes (que utilizan ideológicamente el concepto político de Imperio como instrumento de su ambición o de su voluntad de poder, de «sus intereses», frente a otros grupos sociales). Y no se trata de negar, ni de ignorar, los mecanismos operatorios que intervienen en el proceso histórico y que requieren, sin duda, su reconstrucción historiográfica. Se trata de ver estos mecanismos desde una perspectiva distinta, a saber, la perspectiva objetiva, desde la cual vemos a las propias estructuras objetivas heredadas, construidas sin duda a partir de mecanismos operatorios previos, como asumiendo papeles causales en otro plano de la construcción histórica. Lo que rechazamos de plano, y en nombre del materialismo histórico, es la interpretación «dramatizada», tan frecuente, de ese materialismo que termina reduciéndolo al terreno de los conflictos subjetivos («contradicciones») entre «protagonistas antagónicos» (así suelen denominárselos), las clases sociales definidas como «explotadora» y «explotada» (en función del control de los medios de producción) cuyos enfrentamientos, en el «escenario» constituido por una Sociedad política dada, daría lugar al «argumento» mismo de la Historia efectiva. Esta interpretación

dramatizada del materialismo histórico consiste en tratar a los sujetos «protagonistas» como si fuesen definibles en cuanto agentes de la historia, es decir, en cuanto sujetos operatorios según *planes y programas* definidos, previa o simultáneamente al decurso mismo de los sucesos históricos; cuando lo que ocurre que el mismo proceso histórico es el que moldea o determina a esos sujetos operatorios, en sus planes y en sus programas, y es esta determinación la clave decisiva para la visión materialista-objetivista de la historia. En nuestro caso: la «contradicción fundamental» que ponemos en el origen de la Historia de España -en la medida en que ella puede exponerse como la Historia de un imperialismo no es la contradicción entre la *clase de los señores* (nobles, ricos-hombres, alto clero...), poseedores en los siglos medios del principal medio de producción, la «tierra» (cereales, pastos, ganados, bosques, minerales...), y la *clase de los labradores* (no sólo jornaleros o yunteros, sino también pequeños propietarios) obligados por sus explotadores a trabajar con sus manos a fin de producir los bienes necesarios para mantenerse al nivel de mera «subsistencia» ellos mismos, sino también para mantener a sus explotadores mediante los tributos, rentas de trabajo o rentas directas. Los conflictos definidos en este terreno fueron, obviamente, constantes pero de ahí no se puede inferir que ellos constituyan la «contradicción fundamental del sistema», empezando porque sus «protagonistas», como agentes operatorios del proceso histórico, por tanto, con *planes y programas* más o menos precisos, no estaban delimitados como tales. Había muchos grados entre los explotadores (que a veces, ni siquiera eran sujetos, sino colectivos, como órdenes religiosas o abadías) que a su vez se enfrentaban entre sí; había muchos grados entre los labradores (algunos de ellos «Colectivos» como las «Comunidades aldeanas»); y en ningún caso entre los *planes y programas* de los explotados figuró la subversión del orden feudal o señorial que aceptaban plenamente como si fuera una «ley natural» o «divina», en realidad, una «herencia histórica». Lo que sí pretendían constantemente era detener los abusos o atropellos de los señores, cuanto a los tributos, rentas o fueros; y, en el mejor caso, llegar a formar parte, ellos o sus hijos, de la «clase privilegiada» si no mediante su ennoblecimiento (siempre posible a través de la guerra con el Islam) sí mediante su «liberación» del trabajo manual más duro, entrando al servicio del orden señorial como curas, soldados, jueces, legistas, escribanos, maestros, carpinteros, sastres, orfebres... Si cabe hablar de una «contradicción fundamenta l» en el origen mismo del imperialismo hispánico no la encontraremos en los conflictos entre clases definidas en el ámbito de una sociedad política ya delimitada por las fronteras de un Estado (constituido él mismo -se supone como instrumento de la clase explotadora), sino en los conflictos entre diferentes sociedades políticas, enfrentadas también por el

control de los medios de producción (tierras, ganado, minerales, mar...) y, singularmente, en el conflicto de la monarquía asturiana y «Sucesoras» y el imperialismo islámico. Este conflicto fundamental, aunque no tiene la forma inmediata de una «lucha de clases» en el sentido del marxismo tradicional, sigue siendo también un conflicto en tomo a la *apropiación*, por una parte de la sociedad humana, de unos «medios de producción» (territorios, bosques, mares) a los que también pueden aspirar otras partes de esa sociedad humana: la «apropiación» es un proceso que no tiene por qué ser referido únicamente al interior del territorio común o público de un Estado, porque también es «apropiación» la misma delimitación que un Estado lleva a efecto mediante sus fronteras (incluidos en su interior los propios «territorios públicos») respecto de otros Estados. Los tributos, aduanas, parias, etc. que unos Reinos se ven obligados a entregar a otros Reinos no son menos tributos que los diezmos, rentas o alcabalas que los pecheros, dentro de cada Reino, tienen que entregar a los señores. Y con la diferencia de que mientras los conflictos derivables de la «tributación feudal» O «Señorial» no buscan subvertir el orden feudal O señorial O político (es decir, no son revolucionarios), los conflictos derivados de la tributación inter-estatal sí tendieron, generalmente, a invertir las relaciones de dominación; en nuestro caso, invertir la relación del imperialismo (musulmán o cristiano). A través de los programas y planes imperialistas de una sociedad política constituida en fase de expansión, muchos de los miembros de sus clases explotadas podían concebir *planes y programas* orientados a convertirse en «caballeros villanos» e incluso en «señores» si lograban una victoria definida sobre los musulmanes. Y si estos *planes y programas* fueron la norma de tantos grupos familiares y locales durante la «Reconquista», todavía siguieron siéndola para muchos individuos o grupos durante la «Conquista», a través de la cual el imperialismo hispano desbordó las fronteras peninsulares, y las desbordó conformado a su vez por unas líneas e instituciones heredadas históricamente, y ofrecidas objetivamente a los mismos agentes subjetivos de ese imperialismo, cuyos *planes y programas* determinaba.

Sobre la efectividad objetiva de los planes y programas implicados en el título de Emperador que se atribuyen los reyes astur-leoneses-castellanos

Sólo desde esta perspectiva objetiva puede, en todo caso, explicarse el hecho fundamental: por qué, actuando los mecanismos etológicos y psicológicos, en general, en todos los grupos sociales y políticos, sólo en algunos grupos esos mecanismos son canalizados a través de las líneas constitutivas de la

figura del Imperio; por qué sólo algunos de esos grupos «recuerdan» Imperios anteriores en cuyo ámbito se consideran inmersos. Imperios cuya idea puede comenzar a percibirse ahora como una estructura objetiva ya dada históricamente, como un *finis operis* heredado por unos grupos y no por otros, que también conocen esa idea pero en cuanto partes subordinadas al grupo hegemónico. ¿Por qué Alfonso III el Magno, precisamente después de su «destitución» por sus hijos (que se reparten su reino), recibe el título de Emperador? Descartando las respuestas psicologistas, que carecen de significado político (compensarle psicológicamente de «su desposesión». como sugiere Menéndez Pidal), habría que pensar en motivos que permitieran ver cómo, a través de la «trama política internacional», se hace presente la evidencia práctica de la necesidad de mantener la idea de la existencia de un Imperio efectivo, por encima de los Reinos de Galicia, de Asturias y de León, frente al Califato de Córdoba (como sugirió Leví Provençal) o frente al Imperio carolingio (como sugirió Mayer). Y, una vez trasladada la Corte de Alfonso III de Oviedo a León, lo cierto es también, por ejemplo, que hacia el 976; un Códice procedente de Albelda, en La Rioja (el llamado *Códice Vigiliano*), nos muestra unos retratos de los reyes Sancho I el Craso (957-966) y de su sucesor Ramiro II (966-984) en los cuales sus cabezas (junto con la de la reina Urraca, madre de Ramiro) están representadas con la aureola imperial, a la manera de los emperadores bizantinos. Adviértase también, en este contexto, que no tenemos noticia de que Fernán González, que en el 932 se presentó ya como Conde de Castilla «por la Gracia de Dios» se hiciera representar con aureola; antes aún por el contrario, Fernán González apoyará a Ramiro II, en Simancas, contra Abderramán III (sin perjuicio de que después rompa con él por el asunto del Conde de Monzón, vuelva a recobrar su Condado, proclame Rey de León a Ordoño IV el Malo, y aun se alíe con Abderramán, para ir contra Sancho el Craso).

Lo relevante, desde el punto de vista histórico-político, no será, por tanto, el hecho de constatar una ambición o una voluntad de poder que hay que suponer que afecta, en principio, incluso a partes iguales, a todos los reyes o príncipes que actúan desde dentro del sistema de potencias que se codeterminan mutuamente; lo que hay que tener en cuenta es el hecho de que sólo uno de estos Reinos, es decir, los príncipes sucesivos que se ponen al frente de este Reino (no uno por accidente) sea el que «canalice» su voluntad de poder apelando al título de Emperador. El Imperio aparece vinculado constantemente a motivos cristianos; pero no precisamente vinculados al Papa, sino, antes aun, a la Iglesia hispana. Es éste un punto de la mayor ambigüedad; porque aunque los emperadores sólo lo son en su calidad de reyes cristianos, ello no los hace

vasallos o tributarios del Papa (salvo en el caso en el que los reyes se enfeuden con él, como ocurrió con el Rey de Portugal o con el de Aragón), sino que quieren ser independientes de él, y con una independencia tal que la sede primada (Toledo, etc.) pueda conjugarse siempre con la sede imperial. No sólo Femando I el Magno, en Coyanza (1050), sino también Alfonso VI en Toledo (1085), o Alfonso VII en León (1135), han reivindicado el título de Emperador (simbolizado en el emblema de un león, que mantendrá Fernando II, su hijo, junto con el título de *Rex Hispaniorum*); sino que este título, en cambio, no lo reivindicaron nunca los reyes de Aragón, ni los de Navarra, ni los Condes de Barcelona, ni los Condes de Urgell o los del Foix, quienes con su porción bien cumplida de ambición y voluntad de poder, acudieron, sin embargo, a Santa María de León a la ceremonia de la proclamación de Alfonso VII como Emperador.

Es cierto que Sancho III el Grande de Navarra también asumió el título de Emperador: es el primer rey hispánico que acuñó moneda en la ceca de Nájera, con la efigie y la palabra *imperator* en el anverso y la cruz y la voz Nájera en el reverso. Pero hay que tener en cuenta que este título no lo asume él directamente como una mera expresión psicológica de prepotencia, sino una vez que esa misma prepotencia, si se quiere, le había llevado a incorporar su Reino al Reino de León. Sancho III había obtenido, en efecto, enfrentado a Vermudo III, las plazas de Astorga y de León, y se hizo titular, hacia 1034, «Rey de León»; además, había también incorporado Castilla, porque su último Conde, García, estaba casado con su hermana Doña Mayor (asesinado el Conde García en León, Sancho III reunió en Nájera a ochocientos infanzones que le reconocieron como sucesor de García, si bien dejó como Conde de Castilla a su hijo Fernando; llegó pues a reinar desde Zamora hasta Barcelona (era consuegro del Conde de Barcelona Ramón Berenguer I) alcanzando su influencia incluso a Gascuña (*in omnia Gasconia imperante*). El territorio de Aragón fue asignado a Ramiro, su hijo bastardo, pero con la condición de fidelidad a su hermano García. Es cierto también que los dominios de Sancho III, al morir en 1035 (fue asesinado en Campomanes), se repartieron entre sus hijos, quedando Castilla para su hijo, a título de Rey, Fernando I; pero también es cierto que Fernando I, ya en 1037 (batalla de Tamarón en la que murió Vermudo III), incorpora el Reino de León (y, además de entrar en Coímbra, recobra Santander y sitia Valencia). Y no sólo por el Concilio de Coyanza (1050); también por otros hechos cabe deducir que Fernando I el Magno puso el centro simbólico de la vida política en León, y esto sólo cobra sentido si se tiene en cuenta la condición imperial que estaba vinculada a este Reino. De hecho, no sólo lleva a León (y no a Burgos, por

ejemplo) los despojos de san Isidoro edificando la famosa Basílica, sino que también hace llevar a esa Basílica los despojos de su padre, el Emperador Sancho III. Y cuando vuelve a repartir su Imperio, a su muerte (un Imperio que prácticamente extendía de algún modo su influencia, no sólo sobre los demás Reinos cristianos -Galicia, Navarra, Aragón, Condados Catalanes...-, sino también sobre los reinos de taifas tributarios: taifa de Badajoz, taifa de Sevilla, taifa de Toledo y taifa de Zaragoza), vuelve a dejar el Reino de León a su hijo predilecto, Alfonso VI, que, años después, y arrebatando a su hermano Sancho el Reino de Castilla, recompondrá la unidad del Imperio de sus antepasados. Alfonso VII, hacia 1135, en las Cortes de León, volverá a recibir el título de Emperador de Toledo, León, Zaragoza, Nájera, Castilla y Galicia, Barcelona e incluso parte de Provenza (en 1209 entra en el Ducado de Guyena, pero desiste, según Rodrigo de Rada, al expirar la tregua de los Almohades).

Lo que es más importante, para el análisis de la función que puede haber desempeñado el título Imperial desde una metodología objetivista, es la determinación de la naturaleza de esa misma Idea de Imperio que está actuando según su *finis operis*, es decir, anteriormente o más allá de la voluntad de poder del Emperador sobre sus «vasallos» o sobre sus congéneres (voluntad que no se niega). ¿Acaso puede decirse, sin más, que esa Idea de Imperio no era otra cosa sino la evocación del Reino godo destruido por los musulmanes? Lo que sería tanto como suponer demostrado que el Reino godo era un Imperio o se consideraba como tal (si creemos a Orosio, Ataúlfo habría sido asesinado en Barcelona el año 415, por haber pretendido sustituir el Imperio romano por un Imperio visigótico, y ello aun después de haber desistido de esa pretensión bajo la influencia de su esposa, Gala Placidia, hermana del Emperador Honorio). Y sería tanto como admitir, si no hubo Imperio visigodo, que se ha demostrado que el Imperio cuyo *finis operis* suponemos está en plena acción causal a lo largo del siglo XI (en el siglo del Cid), no tiene propiamente que ver con la nostalgia del Reino godo, ni siquiera a través del Imperio romano de Constantino, sino que se ha constituido originariamente en el siglo IX, como contrafigura del Imperio islámico, detenido por primera vez en Asturias. Y detenido por unos príncipes que supieron que sólo podrían seguir existiendo como tales re-cubriendo el «proyecto infinito» de los monoteístas, con otro proyecto también infinito, es decir, de naturaleza ilimitada, y por tanto universal; aunque su universalidad fuese en principio puramente negativa («no dejar nada fuera» antes que «incluir todo dentro»).

Un proyecto imperial, imperialista, infinito, desarrollado en el terreno

estrictamente político y que ya es visible en la época de Alfonso II el Casto y que, por tanto, habría de confrontarse, no sólo con el Imperio islámico (o con los reinos de taifas, en su momento), sino también con los demás reinos cristianos europeos (incluyendo a Carlomagno) y con el propio Pontificado romano. De hecho, podría advertirse cómo Alfonso II inicia la confrontación de Santiago con Roma (Alfonso II «inventa» a Santiago); y será el Cid quien abiertamente apoye la resistencia de Alfonso VI, el Emperador, contra el Papa Gregario VII, incluso después de haber obtenido éste la victoria de Canosa, frente al Emperador Enrique IV:

¡Dévos Dios malas gracias, ay Papa romano
enviásteme a pedir tributo cada año!

El «ortograma imperialista» de la Monarquía asturiana implica la ruptura con la Monarquía visigoda y no se confunde con el ideal neogótico de su «Reconquista»

La tesis central que defendemos, desde nuestra perspectiva histórico-filosófica, no es otra sino la de la «consustancialidad» del proceso de constitución (*systasis*) de España, como entidad característica de la Historia Universal y el proceso de su conformación como Imperio Universal, ya sea formalmente (representándose los objetivos de sus proyectos políticos a la luz de la Idea de Imperio), ya sea materialmente (ejercitativamente), realizando en el terreno de la política real los comportamientos propios de un proyecto imperial (nos encontramos, por lo menos, ante comportamientos susceptibles de ser interpretados como si fueran los que debieran esperarse de una sociedad política con vocación imperialista).

Pero sólo podríamos hablar de un embrión del Imperio español (en la Monarquía asturiana) si después hubo efectivamente un Imperio español que pueda ser considerado como resultante de aquel embrión: sólo cabe hablar de «descubrimientos» cuando éstos hayan sido confirmados o «justificados». La aplicación retrospectiva de la Idea de Imperio a su supuesta fase originaria tendrá necesariamente que llevarse a cabo desde una perspectiva eminentemente *etic*, porque sólo desde ella podrán recibir interpretaciones *sui generis* los contenidos *emic* pertinentes. Sin perjuicio de lo cual toda una tradición historiográfica pretende reconstruir el proyecto inicial de la Monarquía asturiana

como el proyecto de Reconquista de la Monarquía visigoda; por tanto, como un proyecto en cuyo delineamiento original habría que poner, por ejemplo (para referirnos a sus contenidos geográficos o territoriales), el mismo recorte de la costa granadina que hubo de ser percibido, siglos después, por los generales del ejército de los Reyes Católicos. Es cierto que no todos los historiadores aceptan esta metodología. Dicen algunos que la Monarquía asturiana del siglo VIII no se habría constituido en función de un proyecto de reconquista del Reino visigodo destruido por la invasión musulmana; la Reconquista sería un proyecto posterior, que ciertos documentos falsificados habrían querido retrotraer a los orígenes, por motivo de prestigio. Barbero y Vigil se han distinguido defendiendo la tesis de una Monarquía asturiana original como una suerte de jefatura, constituida no tanto por grupos de godos huidos, cuanto por *gentilidades o tribus* astures o cántabras, que intentaban, no ya recuperar un reino perdido, sino simplemente mantenerse libres de los opresores (fueran romanos, fueran visigodos, fueran musulmanes) y, ocasionalmente, hacer incursiones y razzias más allá de sus montañas. La canalización posterior de estas fuerzas originarias en la ideología neogótica de la Reconquista no debiera ocultar lo más característico de la resistencia astur-cántabra a las oleadas islámicas, a saber: que esta resistencia no se alimentó tanto del resentimiento de los vencidos, que buscan restaurar su perdido reino, cuanto de una energía propia y originaria, aunque «despertada» o desencadenada por la invasión islámica y «fortificada» por el recuerdo visigodo.

Por nuestra parte, aceptamos ampliamente estos puntos de vista, y lo que no entendemos es el empeño en hacerlos incompatibles con el reconocimiento de la formación del ideal neogótico, muy temprano, en todo caso. Ambos objetivos pueden haber trabajado en mutua intersección; y, a su vez, tampoco esto excluye la interpretación de este ideal neogótico, como un dato *emic*, ya se sitúe en la época de Alfonso III el Magno («el Reino asturiano quiere... -dice Menéndez Pidal cuando en 905 se funda en Pamplona un nuevo Reino, que la unidad política de la España cristiana se mantenga para lo cual los reyes de Asturias y León se arrogan el título de Emperador»), ya se retrotraiga (al menos desde una perspectiva *etic*) un siglo más atrás (si no hasta Pelayo, sí hasta Alfonso II y aun hasta Alfonso I). *En cualquier caso, es cierto que el ideal neogótico no tiene por qué agotar la realidad íntegra del proceso de constitución de la Monarquía asturiana*. Ni tenemos por qué interpretar la ideología neogótica en sus términos literales. Cabe otra perspectiva, a saber, justamente la del ejercicio, desde el principio, de un Imperio cuya representación embrionaria podría advertirse ya con mucha claridad perfilada en la época de Alfonso II. Supuesto este proyecto imperial (imperialista) de horizonte in-definido, el revestimiento neogótico de

este proyecto como Reconquista podía ser interpretado, a la luz del primero, como una determinación positiva, pero no definitiva, del proyecto del Imperio indefinido; como una «prueba de existencia» de que los primeros pasos del proyecto embrionario, en cualquier caso, habrían de darse, aun durando siglos, como dirigidos a la recuperación del reino perdido. La Monarquía asturiana no habría sido, según este punto de vista, en modo alguno, una continuación de la Monarquía visigótica, como sostiene la teoría del neogoticismo astur; ni, por tanto, el grupo formado en torno a Pelayo podría ser tratado como si fuese una especie de «Gobierno en el exilio» de una Monarquía que había sido destruida sólo once años antes (los que van del Guadalete, 711, a Covadonga, 722).

Ahora bien, la principal prueba de que la Monarquía asturiana no se constituyó originariamente como un proyecto de restauración de la Monarquía goda (que, por lo demás, sólo se había asentado plenamente en la Península durante el último siglo y medio anterior a su caída) puede ser también la más sencilla: que ninguno de los nombres regios habituales en la Monarquía visigoda va a ser utilizado para denominar a los reyes de la Monarquía astur. En ésta no encontramos ni Ataúlfos, ni Leovigildos, ni Rodrigos, sino nombres nuevos (al menos en función de nombres reales) como Alfonsos, Ramiros, Vermudos; por cierto, los mismos nombres que seguirán utilizándose en el Reino de León y que se reiterarán también en Castilla (Alfonso IV, Alfonso V, Alfonso VI, etc.). Y, por supuesto, en el Reino de Aragón los nombres de los Alfonsos y de los Ramiros siguieron utilizándose con frecuencia. Un indicio evidente de la *koinonia* constitutiva de la sociedad política española a lo largo de Edad Media, y a partir de la invasión islámica. Ningún rey de Aragón, como tampoco ningún rey de Castilla, se llamó Ataúlfo, Leovigildo o Recaredo. Pero la ruptura de la onomástica goda regia es una prueba irrefutable de que, desde su origen, la Monarquía astur no quiso concebirse políticamente como continuadora suya (aunque sociológicamente, lo fuera en gran medida). Si lo hubiera querido, sus reyes hubieran tomado obligadamente nombres de reyes visigodos, puesto que sólo de este modo podía expresarse simbólicamente la voluntad de continuidad dinástica. Lo que significa también que la ideología neogótica, aunque muy temprana, sin duda, tuvo un significado pragmático (en el que habría que tener en cuenta los conflictos internos entre los magnates de la nueva monarquía que tenían origen godo y los que pudieron tener un origen distinto); un significado *emic* que no habría por qué confundirlo con el significado *etic* de esa monarquía interpretado desde la perspectiva del Imperio. Por lo demás, es obvio que las causas sociales, antropológicas e históricas que determinaron la constitución de la primitiva Monarquía asturiana, desde Pelayo a Alfonso I, son mucho más

complejas; pero su análisis no corresponde a este lugar.

Ahora bien: ¿en virtud de qué mecanismos podría haberse producido la transformación de una inicial monarquía o jefatura astur-cántabra (orgenomescos, vadinienses) de resistencia, esbozada en la batalla de Covadonga y en la Corte de Cangas, en una monarquía imperialista? En líneas generales, estos «mecanismos» habrían tenido que ver con la confluencia de gentilidades, tribus, etc., indígenas, con elementos cristiano-romanos y visigodos (sin los cuales, desde luego, las supuestas razzias hacia el Sur de las gentilidades astur-cántabras no hubieran alcanzado jamás un significado histórico). Esta confluencia explicaría la relativa neutralización mutua de los posibles proyectos originarios de los componentes. Dicho de otro modo (para utilizar los conceptos que hemos definido en el capítulo ID, quienes dieron lugar a la formación de la Monarquía asturiana no fueron los miembros de alguna nación (étnica) preexistente, si es que precisamente en torno a Pelayo y a sus sucesores, fueron reuniéndose diversas naciones étnicas (diversas gentilidades o estirpes: vadinienses, orgenomescos, godos, mozárabes...) de cuya confluencia pudo resultar una nueva sociedad política: la Monarquía asturiana. Una Monarquía que más que la forma de una «Monarquía nacional» habría tenido, desde sus orígenes (y la habría acrecentado a lo largo de su curso secular), la forma de una «monarquía plurinacional», en el sentido étnico. Las diferentes proporciones del elemento indígena y del elemento cristiano-romano-gótico en los restantes núcleos de resistencia de la cordillera cántabro-pirenaica -vascos, navarros, catalanes...-, así como las posiciones estratégicas de cada uno de estos «núcleos», explicaría la diferencia entre la Monarquía asturiana, orientada desde el principio por un «ortograma imperialista» -en modo alguno se mantuvo ella como un mero núcleo de resistencia, puesto que fue un núcleo dotado desde el principio de asombrosa fuerza expansiva y los otros núcleos formados en la Cordillera, orientados más bien hacia la resistencia (y no siempre contra los musulmanes: el Condado de Aragón fue probablemente fundado a principios del siglo IX, contra los francos). Explica también que mientras pudo haber y hubo desde su principio múltiples núcleos de resistencia, sólo uno de ellos, el astur-cántabro, pudo asumir muy pronto la forma imperialista.

¿Y cuáles son las pruebas que podemos ofrecer para fundamentar este modo de ver las cosas? Son, ante todo, pruebas *etic*, sin subestimar los testimonios *emic* que puedan ponernos sobre la pista; es decir, son análisis del comportamiento diferencial entre la Monarquía astur originaria y los demás núcleos peninsulares de resistencia. No se trata, por ello, de reivindicar la

prioridad temporal de la Monarquía asturiana, como si ésta fuera la razón fundamental de sus ulteriores privilegios, porque estas prioridades, aunque tengan gran importancia histórica, no constituyen el factor decisivo. La razón fundamental estribaría en el expansionismo ininterrumpido que caracterizó al núcleo astur desde casi sus comienzos; un expansionismo que no tiene parangón posible con el de los «núcleos de resistencia» y, por sí solo, requeriría ya la calificación de «imperialista» (aunque ningún documento o monumento indicase el título).

En muy pocas décadas vemos, en efecto, al núcleo astur desbordando las montañas originarias y extendiéndose hacia el Poniente -incorporación de Galicia y hacia el Oriente -incorporación de Cantabria y de Bardulia y, desde luego, hacia el Sur. Alfonso I, utilizando, por cierto, la misma técnica de Alejandro, se extendió por la meseta y creó, mediante incendios y talas, el famoso desierto que habría de servir de «foso» ante los invasores musulmanes, a quienes obligó a desviarse hacia el Ebro; Alfonso II tuvo que trasladar la capital del Reino ya muy ampliado al punto de intersección de la vía Este-Oeste con la vía Norte-Sur que pasaba por Gijón y se prolongaba hasta Mérida, un punto de intersección en el que refundó Oviedo. Ésta es la razón por la cual la ciudad de Oviedo podría ser llamada, por su origen, «Ciudad Imperial», porque su fundación no habría tenido lugar según el proceso ordinario por el que se fundan las ciudades primarias -a partir de la confluencia de tribus sedentarizadas en el lugar en el que se instala el «almacén central de distribución» que, ulteriormente, podrán convertirse en ciudades-Estado con hegemonía sobre sus vecinas, como fue el caso de las ciudades-lmperio Mesopotámicas o aztecas; la ciudad de Oviedo fue fundada para servir de sede regia o centro de operaciones militares y administrativas de un «Reino imperialista» ya constituido, en fase de expansión, a la manera como se fundó o refundó Constantinopla o Madrid, en cuanto centro de operaciones de los respectivos Imperios constituyentes.(nota 16)

Alfonso III el Magno llegó, en sus «descubiertas», si se quiere, hasta Córdoba y Algeciras (así como Alfonso II había llegado a Lisboa). El tópico del «minúsculo Reino asturiano» es sólo un efecto de la perspectiva que adoptan quienes siguen una metodología atomista, la metodología del mosaico de partes independientes o núcleos a partir de los cuales quiere comenzarse la Historia de España; núcleos minúsculos que, ulteriormente, al «hincharse», irían tomando contacto entre sí para terminar aglutinándose en un «Conglomerado» mantenido por pactos, consensos, o alianzas matrimoniales, interpretando todo ello, por cierto, como una prefiguración del proyecto de «Confederación», federación, o

conglomerado, de las nacionalidades autónomas creadas por la Constitución de 1978, una vez que alcancen su autonomía máxima.

Desde luego, mantenemos el punto de vista común, según el cual, la estructura política de la España del presente ha tenido su origen en la destrucción de la Monarquía goda por los musulmanes. Dicho de otro modo: la razón de la estructura de nuestro presente habría que ponerla en la misma génesis de España, si es que esta génesis tuvo lugar a raíz de la destrucción de la unidad de la Monarquía goda por la invasión islámica. Como la barra de hierro rompe de un solo golpe la vasija de arcilla en múltiples trozos, así la invasión musulmana habría roto la unidad de la Monarquía visigoda en múltiples fragmentos: la energía invertida en este efecto preservó a la Galia de un golpe semejante; las diferencias que algunos quieren aún advertir entre la actual Francia uniforme, unitaria, dogmática, «cartesiana» -sin perjuicio de sus múltiples focos de infección supersticiosa-, y la España plural y heterogénea, «Cervantina», la España de la diversidad de Reinos, con sus variedades lingüísticas, y aun de la España de la guerra de guerrillas, frente a la Francia de los ejércitos napoleónicos, tendrían su origen en el siglo VIII.

El Islam, causa de la ruptura con la Monarquía goda y de la formación del ortograma imperialista que determina la «Re-Conquista»

Ahora bien, las pruebas no pueden circunscribirse únicamente al plano *etic*. Son precisas pruebas *emic*, porque ningún proyecto político, con sus *planes y programas*, puede ser atribuido a algún sujeto o grupo de sujetos que no tenga de ellos, de algún modo, en su *ejercicio*, una *representación* práctico-proléptica. Sólo que las pruebas *emic* que podemos encontrar en crónicas, medallas, documentos, reliquias... habrán de ser interpretadas siempre desde las ideas *etic* que tomemos corno referencias. Analizadas en sí mismas, no pueden dar al historiador más resultados de los que al embriólogo puede dar el análisis de un embrión cuyo término final de desarrollo se desconoce. Todo cuanto estamos diciendo presupone una teoría de la construcción histórica, como disciplina operatoria, que aquí no podemos explicitar, pero que, en sustancia, tiende a reivindicar la naturaleza -operatoria de la construcción histórica. Por un lado, las operaciones atribuidas por el historiador a los agentes o sujetos de la historia habrán de tener un correlato o respaldo constante (*emic*) probado en los propios agentes, a través de la documentación pertinente, pero también de los *facta concludentía*. Y sin que, sin embargo, la construcción histórica haya de

considerarse reducida a esa reconstrucción operatoria *emic* (que convertiría a la Historia en la exposición «idealista» de los proyectos, *planes o programas*, de sus agentes). Pero el curso de los acontecimientos históricos no es el mero resultado de los proyectos de sus agentes, porque, en la fórmula clásica del materialismo histórico, «la conciencia no determina el ser, sino que es el ser social el que determina a la conciencia». Ahora bien, en esta conciencia (sobre todo si la conciencia se define en términos operatorios, prácticos) es preciso incluir, ante todo (pues no es una simple conciencia especulativa, que contempla, desde lejos, los acontecimientos, «una vez que la lechuza de Minerva se ha elevado al comenzar el crepúsculo»), a los *planes y programas* que los mismos agentes históricos se «proponen» de un modo más o menos confuso. Al margen de estos *planes y programas* operatorios, la historia humana sería imposible. El materialismo histórico, considerado desde una perspectiva gnoseológica, podrá entenderse, ante todo, como una investigación de los determinantes objetivos o materiales de los propios *planes y programas*, así como una investigación de las razones por las cuales estos *planes y programas* han podido conformarse como efectos y no como causas últimas del curso de los acontecimientos. Entre los determinantes de un sistema de *planes y programas* dado, figuran los *planes y programas* recibidos de la tradición histórica; y entre las razones de la limitación de un sistema de planes y programas dado, habrá de figurar también la acción de otros *planes y programas* de sentido opuesto. En cualquier caso, la continuidad, en una serie histórica, de los *planes y programas* de diversas generaciones susceptibles de ser interpretados desde un «Ortograma» definido, no podrá ser atribuida íntegramente a un plan o programa *ad hoc*, puesto que únicamente podrá reconocerse como un hecho histórico. En cualquier caso, desde el reconocimiento de la existencia de determinados «Ortogramas» históricos (durante intervalos de longitud variable: un siglo, cinco siglos, ocho siglos) podremos hablar, con una mayor especificidad, de «materialismo histórico» en la medida en que ahora son los propios *planes y programas* y sus marcos ambitales (concepto confusamente recogido por la historiografía contemporánea, a partir de Braudel, bajo el rótulo de las «mentalidades»), aquellos que resultan determinados a través de la realidad material por otros; pero no en el ámbito de una conciencia individual, sino en el ámbito de una «concatenación de conciencias prácticas» que, obviamente, ya no podrá ser considerada (la concatenación) como una conciencia absoluta. El «Ortograma» que a nosotros nos interesa considerar aquí es el «Ortograma del Imperio»; un ortograma que se habría constituido en Asturias ante el Islam y, de un modo más o menos consciente, habría sido obedecido a lo largo de más de mil años. En todo caso, una cosa son las pruebas o indicios, si se prefiere, que podamos recoger acerca

de la efectiva «Contextura imperialista» de los «Ortogramas» que atribuimos a la Monarquía española originaria, y otra cosa son las causas de esa contextura imperialista que nos sea dado determinar, aun cuando pruebas y causas se relacionen entre sí circularmente (las pruebas son, en cierto modo, efectos de la supuesta estructura). Pruebas y causas han de estar proporcionadas y, por tanto, han de poder reforzarse mutuamente. Si las pruebas nos remiten últimamente a las causas, éstas nos permitirán, a su vez, interpretar adecuadamente la razón de ser de aquellas pruebas.

Como causa principal, a la vez formal y eficiente, de la contextura imperialista que tenemos por característica del «Ortograma imperialista» de la Monarquía asturiana ponemos al Islam. No hablamos, por tanto, de una *traslatio imperii*. Partimos, eso sí, del reconocimiento de las consecuencias que en el curso de la Historia Universal hay que atribuir al Imperialismo islámico. Los invasores germanos se habían infiltrado en el imperio, lo habían cuarteado en reinos independientes, pero se habían reabsorbido en su estructura cultural y política, y los vínculos de todo orden entre estos reinos sucesores se mantenían a través del Mediterráneo El Islam, en cambio, rodeó a Imperio y estableció durante siglos una frontera infranqueable entre el Mediterráneo Occidental y Oriental. Y mientras los bárbaros germanos se convertían a la religión de los vencidos y se hacían cristianos, los romanos se arabizaban en cuanto eran conquistados por el Islam, pero por otros motivos: porque el Islam no era propiamente proselitista. «Los vencidos [por los musulmanes] -dice H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, II,1 - son sus súbditos, son los únicos que pagan el impuesto, están al margen de la comunidad de los creyentes. La barrera es infranqueable; no se puede producir ninguna fusión entre las poblaciones conquistadas y los musulmanes... ninguna propaganda, ni tampoco como los cristianos después del triunfo de la Iglesia, ninguna opresión religiosa... sólo exige obediencia a Alá, obediencia externa de seres inferiores, degradados, despreciables, a quienes se tolera, pero que viven en la abyección... Alá es Uno y es lógico, por tanto, que todos sus servidores tengan el deber de imponerlo a los incrédulos, a los infieles. Lo que se proponen no es su conversión, sino su sujeción». El Islam, por tanto, alteró las «coordenadas mediterráneas» del mundo antiguo, las coordenadas del orden romano, fracturado, más que desbordado, por las invasiones bárbaras, como expuso Pirenne. Pero las alteró, no sólo mudando su «orientación» hacia el Este (Bizancio) -una orientación, valga la redundancia, que sólo a partir del siglo XI volverá a recuperarse- por una «Orientación» hacia el Norte, al desplazar su centro de gravedad de Roma a Aquisgrán, y simultáneamente al desplazar la orientación hacia el Este por una

orientación «hacia el Occidente», desplazando el centro de gravedad del Mediterráneo desde Roma hacia Santiago, y abriendo un camino en el sentido del Poniente que tenía su término, una vez que hubiera sido desbordado el *finís Terrae*, en el Nuevo Mundo. Y es en este contexto donde parece necesario situar el significado de la Monarquía asturiana, que fue precisamente la que «inventó» a Santiago como término terrestre del Camino por antonomasia, el camino hacia el Poniente, el «Camino de Santiago».

Y no es la primera vez, como es bien sabido, que se pone en conexión el proyecto de la Monarquía asturiana, con el Islam en lo que tiene de proyecto religioso (de guerra santa). Américo Castro expuso esta conexión con brillantes argumentos; pero acaso tendió a presentar estos argumentos de un modo que resulta ser demasiado próximo a los que Gabriel Tarde utilizó para construir su teoría de la imitación. El componente de la guerra santa islámica, de la *Yihad*, no pudo estar actuando en el proyecto de la Reconquista como si ésta fuese una mera imitación de aquélla. La Reconquista no tiene por qué interpretarse como una réplica puntual de la guerra santa musulmana que había conducido a los monoteístas hasta los montañosos reductos en los cuales se habían refugiado los politeístas, es decir, los cristianos que, aunque también proclaman a Dios, lo conciben como diversificado en tres personas distintas, una de las cuales se ha hecho hombre (una auténtica blasfemia para los musulmanes, como para los judíos). Sin duda, ante la guerra santa del Islam, la incipiente Monarquía asturiana habría tenido que irse transformando paulatinamente. Ya en las décadas que siguieron inmediatamente a Covadonga, la originaria Monarquía astur habría canalizado su respuesta no tanto a través de otra guerra santa, igual y de sentido contrario, sino precisamente a través de la conformación de un proyecto imperialista. Un proyecto que, por lo demás, no necesitaría una representación formal y explícita, clara y distinta, desde el principio, puesto que lo importante era el ejercicio recurrente (indefinido) de una política expansionista y organizativa de los territorios conquistados. Un proyecto que, por tanto, no necesitaba imitar (en el sentido de Tarde) al Islam, porque el ecumenismo católico de los «politeístas» trinitarios disponía ya de una fuente de inspiración que era anterior y previa a la misma formación del islamismo.

No es necesario, según esto, acudir al Islam para dar cuenta de la conformación *ex novo* de un proyecto imperialista cristiano. El papel del Islam habría consistido aquí en servir no tanto de estímulo inicial desencadenante, cuanto también de estímulo permanente (sin perjuicio de sus intermitencias). *Hispania* se co-determina frente *al-Andalus*. Los árabes, mucho antes de la

invasión del año 711, identificaron el Reino visigodo de *Hispania* con la «Isla de al-Andalus», que comprendía toda la Península Ibérica, la antigua *Septimania* (con capital en Narbona) y las Islas orientales (las Baleares); *después* de la invasión aplicaron el nombre de al-Andalus a todos los territorios de *Hispania* dominados por el Islam y a las tierras reconquistadas por los cristianos, sin abandonar nunca la esperanza de recuperar los territorios perdidos. Cuando se refieren a ciudades ocupadas por los cristianos las fuentes árabes suelen añadir: «¡Dios la devuelva al Islam!» (Joaquín Vallvé Bermejo).

El Islam. podría haber actuado en dos momentos: ante todo, como determinación del grupo o núcleo originario de resistencia ante todo lo que significase imposición externa, pero sobre todo como ocasión de que ese núcleo inicial de rebelión advirtiese, una vez que experimentaba claramente tener en frente a un invasor «infinito», porque sus oleadas parecían proceder de un Océano lejano y sin orillas, actuando en nombre de un Dios único, que sólo sería posible confrontarse con él desplegando a su vez un proyecto indefinido (aunque con contenidos propios), capaz de recubrirlo. La movilización de la propia sustancia católico-politeísta se hacía, por tanto, necesaria, no ya sólo para realizar el proyecto apostólico de la propagación universal del cristianismo («id a todas las gentes...»), sino también simplemente para poder subsistir como núcleo soberano independiente: La «identidad» de esta soberanía sólo podía llevarse a cabo mediante la expansión, no sólo a través de una resistencia en reductos inexpugnables. El giro imperialista que hubo de dar, por tanto, poco después de su constitución el núcleo rebelde inicial, que ya se había extendido sin embargo a lo largo de todos los pueblos que vivían tras los montes cantábricos (desde Galicia hasta Bardulia), podría quedar categorizado plenamente como un caso de la transformación paulatina de un *imperio diamérico* inicial en un imperio in-finito, y gracias, sin duda, a la influencia *metapolítica* del cristianismo isidoriano.

Incompatibilidad entre moros y cristianos

Desde luego, el alcance de esta «réplica cristiana» al Islam sólo se podrá medir (en su alcance material) cuando presupongamos la tesis de que entre el cristianismo romano y el Islam no cabe «reconciliación», ni diálogo alguno (salvo el diálogo en el que se negocia la batalla); cuando presuponemos que, sin perjuicio de la eventual posibilidad de coexistencia y cooperación, el Islam y el Cristianismo romano son inmiscibles. Han convivido durante ocho siglos, sin duda (cuando en la convivencia incluimos la lucha); pero la convivencia no

significa integración. A lo más que puede llegarse es a algunas mezclas de materiales y a una relativa «tolerancia» mutua (efecto, en realidad, del temor); a la coexistencia pacífica propia de los que, a lo sumo, aunque se sientan como iguales, saben que han de permanecer separados. La Mezquita de Córdoba, con su Catedral empotrada, según el proyecto del Cabildo presidido por el obispo don Alfonso Manrique, puede ilustrar el alcance de esa supuesta «síntesis de culturas». La *disyunción* entre las dos culturas (es decir, la imposibilidad de que los individuos que pertenecen a la «clase islámica» puedan a la vez pertenecer a la «clase cristiana», o viceversa) no excluye la posibilidad de la *conversión* o *trasvase* de individuos de una clase a la otra. Cuando Cisneros comenzó la reforma de las órdenes monásticas -reforma que implicaba la observancia estricta del celibato eclesiástico cuatrocientos frailes andaluces pasaron al Norte de África, convirtiéndose al Islam, a fin de mantenerse en compañía legal con sus barraganas. «Una consideración imparcial de los datos, muy abundantes, de que disponemos (dice Antonio Rodríguez Ortiz en su magistral exposición sobre *Las tres culturas en la Historia de España*) nos lleva a pensar que más que una convivencia hubo entre las tres culturas, desde la vertiente religiosa que imprimía el sello a cada una, una coexistencia problemática, salpicada de incidentes y marcada por el signo de la desigualdad jurídica, la negación del *convivium* (por la costumbre y por los tabúes rituales alimenticios) y la prohibición radical del *connubium*. No es posible hablar de verdadera convivencia cuando faltan sus dos signos esenciales».

En cuanto a la tolerancia, que tanto encareció Américo Castro, entre moros y cristianos (por no incluir también a los judíos) subrayaríamos que se trata de una tolerancia de yuxtaposición y, en todo caso, muy relativa, incluso cuando la referimos a la época de Fernando III el Santo, el «Rey de las tres religiones» (hoy dicen algunos: el «Rey de las tres culturas»). Cuando entró en Sevilla en 1248, el Santo Rey dispuso que todas las casas y tierras, «hasta la última vid y el último olivo», se repartieran entre los conquistadores; las Cortes de 1258 ordenaron que «los moros que moran en las Villas que son pobladas de cristianos que anden cercenados alrededor o el cabello partido sin copete e que trayan las barbas largas como manda su ley, ni trayan cendal nin peña blanca, nin paño tinto, si non como dicho est de los judíos, nin zapatos blancos, nin dorados, e el que los trujere que sea a merced del Rey». La convivencia pacífica de las tres religiones, en la vida cotidiana, tenía lugar si el poder imperial lo ejercían los Abderramanes o los Gisenes, excluyendo del Estado a judíos y cristianos (sin perjuicio de servicios mutuos importantes); si el poder imperial lo ejercían los Alfonsos o los Fernandos, la convivencia tenía lugar excluyendo del Estado a los

judíos y a los moros (sin perjuicio de utilizar el servicio de sus médicos o escribas). Y la convivencia terminaba expulsando a los moros y judíos.

El punto de partida: la Monarquía asturiana. Alfonso II y la refundación de Oviedo como «ciudad Imperial»

La interpretación imperialista de la Historia de España ha de procurar no disociar enteramente la Historia de España de esa «incipiente y minúscula» Monarquía asturiana. Una disociación que se basa en la tendencia a interpretar los principales documentos disponibles como documentos muy tardíos, como si, en cualquier caso, fuese muy tardío el siglo IX (*la Crónica Profética* hacia el 883; *Albendense*, hacia 881-883). Estos documentos nos ofrecen datos preciosos, sin duda; pero ellos no nos obligan a suponer que la ideología neogótica del siglo IX hubiera surgido de la nada o, simplemente, hubiese sido importada por mozárabes huidos de Toledo.

El punto de partida objetivo de nuestra interpretación es el hecho incontrovertible de que, a lo largo del siglo VIII, el «minúsculo núcleo inicial» de rebelión (más que de resistencia) logró consolidarse y extenderse por el amplio territorio que corre a lo largo de toda la Costa Cantábrica, desde Galicia hasta La Rioja, protegido por las montañas cantábricas o estribaciones. Nuestro punto de partida (que toma muchas ideas de las obras de A. Barbero y M. Vigil) no es otro sino el supuesto de la discontinuidad histórica efectiva -fundada en la distancia entre las sociedades preestatales o gentilicias (comunalistas, matriarcales) de los pueblos astur-cántabros poco romanizados o visigotizados- entre la Monarquía visigoda y el proceso de organización, en torno a Pelayo, del alzamiento de los jefes de linaje (sin excluir a los que huyendo se habían acogido a las tierras del Norte), solidarizados, ante todo, acaso, por la perentoria necesidad de plantar cara a las exacciones fiscales que los musulmanes pretendían imponerles (la *yizia*, o capitación personal, y el *jaray*, o contribución territorial). Nuestra argumentación no requiere, por tanto, entrar siquiera en las cuestiones tan debatidas relativas a la genealogía de Don Pelayo. Lo que sí nos parece evidente, cualquiera que ella fuera, es que si Pelayo, como un *primus inter pares*, hubiera tenido únicamente los conocimientos propios de un jefe de linaje más, el suceso de Covadonga no habría tenido ulteriores consecuencias históricas, como no las tuvieron las *razzias* que las tribus astur-cántabras habían practicado durante siglos, por las faldas de las montañas leonesas. La transformación de la (supuesta) jefatura preestatal de Covadonga en el proto-Estado de Cangas sólo puede explicarse por la intervención de elementos que

tuviesen ya experiencia previa de la organización política y militar visigótica y conocimientos del significado de su derrumbamiento como consecuencia de la irrupción del Islam. Esta necesaria «experiencia previa» (que implica contactos diversos) no tiene por qué confundirse con la continuidad de la nueva Monarquía con la Monarquía goda. La discontinuidad se había producido, y la damos por supuesta; las nuevas circunstancias, derivadas de la presencia del Islam, la profundizaban más y más. Por tanto, la idea de la continuidad (el «neogoticismo») habrá que interpretarlo, desde luego, como resultado ideológico (funcional, por tanto, no meramente «ornamental») que tomó sus materiales de los refugiados mozárabes que seguían llegando y que sólo se hizo patente y efectiva a partir del reinado de Alfonso II, es decir, cuando ya habían transcurrido más de setenta años desde la batalla de Covadonga y, entre ellos, sobre todo, los veinte años de consolidación del Estado expansionista («imperialista») de Alfonso I el Católico.

Dicho de otro modo: el «minúsculo reino originario» dejó de ser minúsculo a los pocos años de Covadonga, porque se transformó, en menos de un siglo, en una suerte de Imperio, y aun si se quiere, de un Imperio depredador (si se tienen en cuenta las frecuentes razzias que prácticamente, con ritmo anual, se llevaban a cabo más allá de los montes). La transformación de este minúsculo reino en un Estado imperialista es precisamente lo que determinó, como hemos dicho, la traslación sucesiva de los centros del poder: Cangas, Pravia y, finalmente, Oviedo. Hay que subrayar, sin embargo, que ya en el 776 Beato de Liébana había terminado su *Tractatus* sobre el Apocalipsis; que su *Himno a Santiago* contiene ya *in nuce* todo el proyecto imperialista posterior y que este himno circuló ya probablemente en la Corte de Pravia; y que fue en aquellos años cuando estalló la controversia de Beato y Elipando, el obispo de Toledo, cuyo adopcionismo teológico representaba simplemente una suerte de aproximación arriana del trinitarismo católico al monoteísmo musulmán mantenido por los nuevos señores de la meseta.

El punto de inflexión hacia el imperialismo de la inicial Monarquía asturiana habría que ponerlo a lo largo del reinado dilatado de Alfonso II (791-842). Un gran número de indicios permiten interpretar este reinado, en efecto, a la luz del «ortograma imperialista», y esto sin necesidad de que Alfonso II se hubiera dado a sí mismo el título de «Emperador» (le atribuimos un «Ortograma imperialista» desde una perspectiva *etic* y no desde una perspectiva *emic*, ya fuese jurídica, ya fuese retórica). Nos consta, eso sí, y como una novedad en los ceremoniales astures de accesión al Trono, su propia consagración como Rey

(*hunctus est in Regno*). Le consagra un obispo auténtico, como a Pipino le consagró, en el año 754, otro obispo, que a su vez era Papa, Esteban II; sólo que esta vez mediante el fraude de la supuesta donación de Constantino. El Imperio carolingio, al que los historiadores de la metodología *emic* suelen considerar como el auténtico Imperio de Occidente en la Edad Media (de hecho, las crónicas francesas suelen presentar a Alfonso II como vasallo del rey franco), fue, sin embargo, desde el principio, un «Imperio ficción», fundado en una superchería vergonzante, fraguada por sus propios agentes (el Papa y Pipino reunidos en Ponthion). Pero ser consagrado como Rey por un Obispo, y esto es lo fundamental, equivalía a ser soberano, es decir, a no tener a nadie por encima (quitando a Dios). Y si, desde la Corte de Carlomagno, se tendía a ver a Alfonso II como un vasallo, también cabría decir que, desde Toledo, Elipando veía a Alcuino (el ideólogo del Imperio carolingio) como discípulo de Beato de Liébana. Tampoco hay que subestimar, en este movedizo contexto, la leyenda de Bernardo el Carpio, el sobrino de Alfonso II, que, encabezando la protesta de los nobles y el supuesto ofrecimiento que Alfonso II habría hecho de su Reino al Emperador franco (lo que implica de paso que la leyenda habría de comenzar después del año 800), pero con el consentimiento final del Rey asturiano, habría derrotado a Carlomagno en Roncesvalles. Quienes objetan que ni Bernardo, ni Roldán, que supuestamente murió a sus manos, pudieron actuar en la batalla del 721, la de Valcarlos, no tienen en cuenta que la batalla de Roncesvalles tuvo lugar en el 824; y, en todo caso, no pueden demostrar que los adjetivos que Teodulfo de Orleans, a principios del siglo IX, dirige a un determinado héroe (*fortísimo astur; decus Hesperidum*) no se refieren a Bernardo el Carpio, aunque tampoco pueda demostrarse que se refieran a él.

Sólo si se adopta desde el principio el «punto de vista francés» resultará evidente que el presente que Alfonso II envía a Carlomagno (caballos, tiendas...) tuvo el significado de un acto simbólico de vasallaje; porque este presente que Alfonso n ofrece nada menos que a raíz de la «toma de Lisboa» podría también ser interpretado, «desde el punto de vista español», como un acto simbólico por el cual Alfonso II quiere poner de manifiesto su propio poder ante un Rey protegido por el Papa. Y difícil será justificar como más científico «el punto de vista francés» que «el punto de vista español». En todo caso, la Monarquía del Alfonso II fue una Monarquía absoluta, y una Monarquía de contextura imperialista más o menos claramente representada que estaba, sin embargo, inequívocamente orientada (o ejercida) por lo menos hacia cuatro frentes distintos, aunque plenamente interrelacionados:

(1) En primer lugar, la Monarquía de Alfonso II se nos muestra orientada contra Toledo, y tanto contra el Toledo visigodo como contra el Toledo musulmán: la fundación de Oviedo, como ciudad típicamente «imperial», así lo probaría (y esto sin perjuicio de la influencia de Toledo como modelo reforzado por mozárabes emigrados). En efecto, Oviedo no había sido fundada como una ciudad que habría de ser germen de un Imperio posterior, sino que fue un Imperio previo, aunque embrionario, el que determinó refundar la ciudad, como *sedes regia*. Oviedo se refunda, en efecto, por Alfonso II como sede de la corte de un reino imperialista ya preexistente, como *civitas regia*, que además quiere ser émula (es decir, sustituta) de Toledo. Es en este contexto en el que cabe ver también la disputa sobre el adopcionismo, a través de la cual Oviedo se emancipa de la tutela de la Iglesia toledana. La importancia que a Beato, el «teólogo de Asturias», daba su enemigo Elipando, el adopcionista, obispo de Toledo, puede medirse por el encabezamiento de la carta que Elipando, a raíz del Concilio de Fráncfort del 794, dirige a Alcuino, el «teólogo de Carlomagno»: «Al reverendísimo hermano Albino [Alcuino] diácono, no ministro de Cristo, sino discípulo del fétido antifrasio Beato».

(2) En segundo lugar, la Monarquía astur se nos mostraría orientada en el sentido de una confrontación con Carlomagno y su Imperio fantasma.

(3) En tercer lugar, la Monarquía de Alfonso II se nos muestra orientada hacia la confrontación con otros núcleos peninsulares que van esbozándose en el Oriente o en el Occidente de su reino.

(4) Y, en cuarto lugar, cabría señalar una orientación de la Monarquía asturiana tendente, si no a negar, sí a confrontarse con la propia autoridad del Papa de Roma. Y cabría inferir esto de la invención, durante el reinado de Alfonso II, del sepulcro de Santiago, el hermano de Cristo y, en todo caso, la contrafigura de lo que Pedro podía representar para Roma. La invención del sepulcro de Santiago puede ser interpretada, en efecto, como una de las principales manifestaciones de la voluntad imperial de Alfonso II, el primer rey peregrino que, a través de los campos, acude a Santiago en sentido opuesto a aquel que debía ser recorrido por los romeros deseosos de visitar el sepulcro de San Pedro; una voluntad que no procede tampoco de la nada. La «invención del sepulcro» podría verse como un paso más dado en la dirección prefigurada en el célebre *Himno a Santiago*, dedicado al Rey Mauregato (783-789) y atribuido a Beato, en el que se propone a Santiago el Mayor como patrono de España: *O vere digne sanctíor apostole / caput refulgens aureum Ispaniae / tutorque nobis*

et patronus vernulus / etc.

La contextura imperialista que atribuimos al «Ortograma» de la Monarquía asturiana, ya visible en la época de Alfonso II, se corrobora con documentos *emic* más explícitos, en la representación que de esta Monarquía pudo tener Alfonso III el Magno (866-910). Porque Alfonso III ya se autodenominará «Emperador», y sin que el ejercicio de su imperio desmienta ese ortograma de «expansión indefinida» que estamos postulando: bastaría recordar su expedición a Toledo, del año 910, e incluso sus pretensiones de pasar a África. Es cierto que la crítica ha solido considerar a los documentos fechados en 867 y en 877, en los que Alfonso III es presentado como Emperador, como falsificaciones tardías, del siglo XII, para favorecer las pretensiones de Mondoñedo. Sin embargo, Menéndez Pidal cree defendible la historicidad del documento fechado en el 877 en el que se lee: «*Aldefonsus Hispaniae Imperator*». Y tampoco habría que subestimar el «ofrecimiento» de una Corona imperial que le hizo a Alfonso III el clero de Tours (acaso el clero de San Martín de Tours quería sólo venderle una Corona para restaurar su Basílica, pero lo cierto es que lo que le ofrecieron, como moneda de cambio para sus fines, era una Corona imperial y no el oro o pedrería que ella arrastraba, y no cabe pensar, sin anacronismo, que se la ofrecían al Rey de Oviedo en su calidad de anticuario o director de un museo). Es casi imposible dejar de ver en este episodio un cierto simbolismo. Otra cosa es que, en esta ocasión, Alfonso III tomará sus precauciones, precisamente para asegurarse de si efectivamente se trataba de una Corona imperial: «en el mes de mayo del 906 -les dice a los clérigos de Tours- mis naves visitarán a Amaluino, Duque de Burdeos. Allí debéis llevar la Corona para traerla a mi Reino y para verla y, en caso de que no me interese, devolverla por el mismo conducto». En todo caso, el reparto del Imperio de Alfonso III entre sus tres hijos, colocados al frente de sus provincias con el título de reyes, que habrían ofrecido a su padre, precisamente, el título de Emperador al destronarlo, suele ser presentado por muchos historiadores como prueba decisiva de la inexistencia efectiva de un proyecto imperialista («la misma prueba decisiva» que se invocará más tarde a propósito de Fernando I de Castilla). Sin embargo, los repartos pueden interpretarse precisamente como indicios de la propia vida del simbolismo imperial. Porque el Imperio, como hemos dicho, se sitúa precisamente «por encima de los reinos». Lo que veremos claramente cuando Alfonso VII «el Emperador» separe la dignidad imperial de la real al asociar al trono a sus hijos Sancho y Femando, que gobiernan también a título de reyes. Lo cierto, por lo que sabemos, es que Alfonso III no nombró a sus hijos emperadores, sino reyes, y que éstos reservaron el título de emperador para su padre: *regnante et*

inmperante domino nostro et principe Aldephonsum... leemos en el documento de 13 de abril del 910, cuya historicidad muy pocos discuten. El Imperio asignado a Alfonso III al final de su vida por sus hijos, no es, desde luego, un Imperio formal, con jurisdicción directa sobre los ejércitos y los pueblos que ocupan un territorio dado; pero ello demuestra que el Imperio que aquí está incubándose es de otro orden, aunque se mantenga en el plano temporal, y no en un plano metafísico. Cuando la Corte de Oviedo se traslade a León, también Ordoño II volverá a recibir la diadema imperial.

Dos etapas de la Idea Imperial en la España medieval

Los papeles que la Idea de Imperio ha desempeñado en la España de los siglos X, XI y XII (desde la consolidación del Condado de Cataluña, a raíz de su independencia del Imperio carolingio, en la época de Ordoño I, y la transformación del Condado de Navarra en Reino, con García Sánchez, en la época de Alfonso III, o la escisión del Condado de Castilla, originariamente constituido por los reyes de Asturias, hasta la unión de hecho de los Reinos de Castilla y Aragón con los Reyes Católicos) han debido tener muchas alternativas; pero el reconocimiento de estas variaciones no justifica la renuncia al intento de determinar alguna formulación general relativa al significado funcional histórico que para la realidad histórica de España pudo desempeñar la Idea del Imperio (sin perjuicio de los valores particulares y diversos entre sí que, en cada caso, pueda tomar la función).

He aquí dos tipos de formulaciones relativas a los posibles significados funcionales que la Idea de Imperio pudo asumir: el primero, englobaría a todas las respuestas que tienden a interpretar la Idea de Imperio como una Idea neutra desde el punto de vista político, como una superestructura ornamental que en nada interviene para explicar la historia objetiva (por mucho que explique en relación a ciertas vanidades personales, irrelevantes para la historia real); el segundo englobaría a todas las respuestas basadas en asociar la Idea de Imperio, no ya a España, sino al Reino de Asturias, después al de León y, finalmente, al Reino de Castilla León.

En el punto anterior, ya nos hemos referido críticamente a las respuestas del primer tipo. En cuanto a las respuestas del segundo tipo, es obvio que no hacen sino trasladar la cuestión de la «función histórica del Imperio» a la función que al Reino de Asturias-Castilla-León le haya podido corresponder en la Historia de España. Quienes sostienen que «Castilla hizo a España y Castilla

la deshizo» podrían extender el dicho al Imperio: «El Imperio castellano leonés hizo a España y el mismo Imperio la deshizo»; quienes no admitan la tesis según la cual «Castilla hizo a España», se inclinarán a pensar que la Idea de Imperio, asumida a partir del siglo X por León y Castilla, habría contribuido, ya desde el principio, a ahuyentar a los otros pueblos peninsulares y, por tanto, a frustrar una unidad más profunda que podía haberse producido si la Idea Imperio hubiera estado ausente.

A nuestro juicio, ambos tipos de respuestas adolecen de un mismo error metodológico: referirse a la Idea de Imperio como si fuese una Idea exenta (respecto del sistema político de los Estados interrelacionados), como una Idea de la que pudiera hablarse por sí misma, bien sea quitándole toda su fuerza o importancia, bien sea otorgándole una fuerza excesiva, capaz, nada menos, o bien de mantener unidas a las partes de España, o bien de producir su dispersión. Ninguna de estas opciones nos parece defendible y ello debido a que la Idea de Imperio o, si se prefiere el Imperio a secas, nada significa si no es en función de una multiplicidad de Reinos, Principados, Condados, Señoríos, etc. determinados, que en esta Idea han de estar implicados. De esta multiplicidad de entidades políticas, y sólo de ellas, podrá recibir la Idea de Imperio su sentido.

El Imperio constituiría, ante todo, la expresión de las efectivas relaciones mutuas, «realmente existentes», entre los Reinos y Condados peninsulares de la Edad Media. La Idea de Imperio sería el modo de representarse esa unidad en un contexto político. Cuando las relaciones entre los Reinos Peninsulares sean de solidaridad fuerte, es decir, ante terceros (el Islam, el *Sacro Imperio*), entonces la Idea de Imperio alcanzará su mayor presencia e importancia; cuando las relaciones de cohesión mutua se aflojen, entonces la Idea de Imperio experimentará también un eclipse. Esto es exactamente lo que le ocurrió con el *Sacro Romano Imperio*, en relación con los Reinos alemanes. El ascenso del prestigio del Imperio dice también, por tanto, ascenso de las fuerzas de atracción entre Reinos o Principados que comprende; el descenso de su prestigio dirá también descenso de la intensidad de esas fuerzas, incluso de una voluntad de ruptura o de secesión, cualquiera que sean sus causas. En cualquier caso, hay que tratar a estos Reinos, Principados, Condados, etc., no como si fueran partes de un mosaico o como meras continuaciones de partes prefiguradas pretéritas (como pretenden hacernos creer los historiadores que adoptan los puntos de vista de las actuales Autonomías), sino como unidades nuevas, conformadas por neogénesis, a partir de la fragmentación de la Monarquía visigoda. De la codeterminación de esas nuevas entidades políticas podría resultar la realidad de un sistema que se

representa bajo la forma de un Imperio.

Por otra parte, y a efectos del análisis de la evolución de la Idea misma de Imperio, según sus funciones, conviene dividir el largo intervalo medieval en dos etapas distintas: la primera, englobaría los siglos X, XI, XII; la segunda, los siglos XIII, XIV, XV.

La primera etapa: los reyes-emperadores

Comencemos hablando, ante todo, de la primera, en cuanto es una continuación de la Monarquía asturiana en el Reino de León; un Reino que mantendrá, a lo largo de toda la primera etapa, el recuerdo preciso de su dignidad imperial. Hay que hablar, también, de Castilla, pero no como resultado de un «núcleo autónomo de resistencia», sino más originariamente, como una suerte de marca o feudo de los reyes de Asturias y León. Castilla fue el baluarte imperial del Imperio Astur-Leonés, con la cadena de castillos tales como Bilibio, Pancorbo, Buradón, Frías, Grañón, etc. Cadena que se oponía a la avanzadilla musulmana de Nájera, en manos de los moros durante más de doscientos años (en el año 923, Nájera se convertirá en el centro o Corte capital del «Reino de Navarra», en realidad del «Reino de Nájera-Pamplona»). Una marca o feudo a través del cual los caudillos que defienden las fronteras de la región de Bardulia, que, a principios del siglo IX (en la época de Alfonso II, Ramiro I, o Alfonso III) había comenzado a poblarse de castillos, alcanzarán el título de Condes. Los primeros Condes de Castilla, en el siglo IX, fueron Rodrigo y Diego Rodríguez Porcellos el fundador de Burgos *por orden de Alfonso III de Oviedo*. Contra él se rebeló ya el Conde Nuño Fernández. Y cuando Ordoño II de León ordena la muerte de los Condes que no le ayudaron debidamente, los castellanos se alzan nombrando a sus dos legendarios jueces, Laín Calvo, como juez militar, y Nuño Rasura, como juez político. Sin perjuicio de lo cual, los condes castellanos vuelven a considerarse feudatarios de los reyes de León. Fue el conde Fernán González (932-970) quien, no tanto como eslabón de una «Cadena autónoma» cuyas raíces quisieran algunos hacer remontar hasta la Gran Dolina de Atapuerca, sino como miembros del «Sistema imperial» ya establecido (él ya había intervenido en asuntos de León para desterrar a Ordoño), consiguió la independencia en tiempos de Sancho el Craso (leyenda del regalo del caballo y del arcón ofrecido por Fernán González y que Sancho quiso comprar comprometiéndose al pago de un precio que debía duplicarse cada día de retraso). En suma, se trataría de demostrar que Castilla no se origina tanto a partir de un supuesto núcleo de resistencia autónomo, cuanto a partir de una

«gemación» producida en el borde oriental del Imperio Astur-Leonés. Desde este borde, Castilla luchará contra los moros (el hijo de Fernán González, Garci Fernández, 970-995, caerá mortalmente herido por Almanzor), pero también contra León. Pero de otro modo: no para segregarse de él, sino para recoger desde él la bandera del Imperio, con Fernando I el Magno, el hijo de Sancho III el Mayor de Navarra. Como primer Rey de Castilla, Fernando I, se «leonesiza» (como dice Menéndez Pidal), al advertir el significado histórico de León: la mejor prueba, hoy visible, es la Basílica de San Isidoro, en donde un siglo después, en 1188, se reunieron las primeras Cortes de Europa en las que intervino el pueblo. Estamos, sin duda, en un momento clave del expansionismo imperialista del Reino de Castilla-León: Fernando I llega prácticamente a Valencia, y a su muerte en 1063, no sólo Moctadiz de Valencia es tributario de Castilla, sino que también son tributarios suyos los Reinos de Zaragoza, Toledo, Badajoz y de Sevilla. Más explícito aún será el imperialismo de Alfonso VI que, con el concurso del Cid, como ya hemos recordado, se enfrentará incluso al Papa Gregorio VII, proclamándose *Imperator totius Hispaniae*. Ya a raíz de la toma de Toledo, Alfonso VI se hizo titular Emperador (sin que el reconocimiento de este título por parte de los demás reyes peninsulares tuviera el significado de una subordinación vasallática: bastaba que este reconocimiento significase la evidencia de una unidad de los reinos hispánicos frente al Islam, pero también frente a los demás reinos europeos. Y paralelamente, el arzobispo de Toledo reivindicará el título visigótico de «Primado de las Españas», lo que reforzaba las pretensiones de un rey en cuyo territorio tenía su sede el poder espiritual del Occidente (un poder controlado, además, por el Emperador). Es cierto que la redefinición del primado de las Españas se encontró con la resistencia del arzobispo de Braga, del arzobispo de Compostela y del arzobispo de Tarragona; pero también es verdad que en los Concilios de Constanza y de Basilea, tanto el clero castellano-leonés, como el clero catalana-aragonés, serían englobados en una misma rúbrica: el de los representantes de *Hispania*.

No sólo el Reino de Castilla; tampoco el Reino de Navarra y tras él, el de Aragón, pueden considerarse, por su origen, como enteramente independientes del Imperio Astur-Leonés. Cuando Alfonso VII (1109-1157) -que se hará proclamar Emperador en las Cortes de León de 1135 reivindique el Reino de Aragón, declarándolo feudatario de Castilla, lo hará como tataranieto de Sancho III. Otra vez, Alfonso VII repartirá el Reino entre sus hijos: Castilla, para Sancho (Sancho el Deseado, que reinará sólo un año, dejando la Corona a Alfonso VIII); León, para Fernando (Fernando II, al que sucederá Alfonso IX). Sin duda, esta división del Reino explica bastante la razón por la cual el título de Emperador

dejó de utilizarse explícitamente después de Alfonso VIII; pero esto no quiere decir que la Idea del Imperio hubiera desaparecido con la muerte de Alfonso VII. Si no en denominaciones «oficiales», el título seguirá funcionando por otros lados. Por ejemplo, el poeta tolosano Peire Vidal (uno de los tantos poetas y trovadores que visitaron la Corte de los Alfonsos) habla de su afecto por la «imperial región de Toledo» y por «el Rey Emperador Alfonso [VIII]».

El caso de Cataluña es diferente, a su vez, del caso de Castilla y del caso de Navarra y Aragón. Cabría decir que Cataluña, como entidad política, comienza a partir de una refundición de ciertas partes fronterizas que desempeñaron, respecto del Imperio Carolingio, el papel de «marca» que Castilla desempeñó respecto del Imperio Astur-Leonés. No sólo Castilla comenzó como una marca del Imperio Astur-Leonés, como la «tierra de los castillos»; también Cataluña (*catalon-ía*), como expresa su nombre (*chatelain* = castellano; *ía* = sufijo de territorialidad), comenzó designando una marca de Carlomagno, la «Marca hispánica». Ludovico Pío había separado la Septimania de Aquitania y había formado un Ducado con capital en Barcelona; un Ducado que Carlos el Calvo dividiría en dos Condados, el de Narbona y el de Barcelona. Cabría hablar, por tanto, de una equivalencia, durante los tres primeros tercios del siglo IX, entre los condes catalanes feudatarios del Imperio Carolingio (los condes Bara, Berenguer, Alarico y Salomón) y los condes castellanos feudatarios del Imperio Astur-Leonés. En el último tercio del siglo VIII, los condes catalanes se independizan del Imperio Carolingio (como Fernán González se independizó del Imperio Leonés): es la época de neogénesis iniciada por Wifredo el Velloso (874-896) o por Borrell I (896-912), etc. Y como los condes de Castilla se enfrentaron a León, así los condes de Barcelona se enfrentaron al Imperio franco, de cuya férula querían desprenderse. Ahora bien, mientras que Castilla, aproximándose continuamente al Reino de León, como hemos visto, terminó incorporándolo e incorporándose a él, Cataluña tuvo que limitarse a alejarse de los francos y a aproximarse al Imperio castellano-leonés. Y, por supuesto, al Condado que, a partir del hijo de Sancho III el Mayor, Ramón, comenzó a fraguar como Reino de Aragón (en 1025). De hecho, en más de una ocasión los condes catalanes reconocieron de algún modo la dignidad imperial del Reino de León o de Castilla. Ramón Berenguer IV (1131-1137) se une con Alfonso VII el Emperador, de quien era cuñado, para invadir Navarra; en el Tratado de Carrión (1140) le rinde vasallaje y luego le ayuda en la efímera conquista de Almería (1147).

No pretendemos insinuar, con todo esto, que Cataluña haya surgido, desde

su origen, por una simple gemación; su origen fue diferente del de Castilla, corno también lo fue por su historia. Lo que queremos decir es que la unidad que Cataluña, una vez emancipada del Imperio Carolingio, se conformó junto con el resto de los reinos peninsulares cristianos, codeterminándose con ellos y que esta unidad quedó expresada a través del reconocimiento de la dignidad imperial concedida, aunque fuera de un modo simbólico, al Reino de León y de Castilla. Sólo desde esta perspectiva, podría interpretarse también la «Cesión de Murcia» que Jaime I el Conquistador hizo a Alfonso X el Sabio; es impensable una cesión en el sentido recíproco.

En resolución, la unidad de cohesión que va estableciéndose entre las entidades políticas que, a partir de la Monarquía visigoda, han ido constituyéndose por neogénesis, es el resultado de la solidaridad fuerte (del «bloque histórico» contra terceros) que entre ellos determinó el Islam, y, especialmente, cada vez que una nueva oleada invasora (como la de los almorávides) era lanzada contra estas entidades políticas. Sería en estos casos cuando la unidad tendería a centrarse en torno al Imperio; porque era entonces cuando, frente a los invasores, podían recortarse con nitidez sus semejanzas: de instituciones, idiomas, indumentos, etc.

En cualquier caso, ¿cómo negar o subestimar siquiera la «sustantividad social y política» de los Reinos de León, de Castilla, de Aragón, de Galicia o de Portugal a lo largo de la Edad Media? Cada una de estas sociedades políticas fueron, de un modo u otro, organizaciones «sustantivas» que se habían ido conformando originariamente sobre los añicos de la Monarquía visigoda producidos por la invasión musulmana. Cada una de estas sociedades políticas, sin perjuicio de las determinaciones comunes (étnicas, culturales, lingüísticas...), constitutivas de su *koinonia*, siguió un curso de diferenciación propio (en fueros, ceremonias, costumbres...); sin embargo, no por ello se perdió la unidad política: como de los heráclidas de Plotino podría decirse de los Condados o Reinos españoles que todos ellos constituían un mismo género, no tanto porque se asemejasen mutuamente en todo, sino porque procedían una misma estirpe política. Sancho III el Mayor se autodenomina Emperador, pero debido, no tanto a que su Reino llegó a extenderse prácticamente a todo el territorio cristiano peninsular, sino a que había incorporado al Reino de León, que es el que mantenía, heredado a su vez de Asturias, el título Imperial, por su casamiento con Doña Mayor, había incorporado a su Reino (muerto Don García, hermano de Doña Mayor, y el último conde de Castilla) el Condado de Castilla. Al morir, en 1035, Sancho el Mayor crea el Reino de Aragón (cuando lega a su hijo Ramiro I

el Condado de Aragón, a título de Rey), así como también el Reino de Castilla (al legar a su hijo Fernando I, el Condado de Castilla, a título de Rey). A su vez, el nieto de Sancho III, Alfonso I el Batallador (el que conquistó Zaragoza, que había sido feudataria de Alfonso VI de Castilla), se casa con Doña Urraca, hija de Alfonso VI y heredera de Castilla; por ello, puede llamar Doña Urraca en 1110 a su marido aragonés *Alfonsus gratia Dei Imperator de Leone et rex totius Hispaniae*; y si el mismo Alfonso el Batallador, una vez anulado su matrimonio con Urraca, sigue autodenominándose, en 1114 y en 1123, *Imperator*, no es tanto en calidad de Rey de Aragón, sino porque se considera, ante todo, también *Imperator Castelle nec non rex Aragone et Navarre*. Y todo esto explica, a su vez, por qué Alfonso VII el Emperador (en cuanto hijo de Doña Urraca, aunque de su segundo marido, Don Raimundo de Borgoña, para quien Alfonso VI había creado el Condado de Portugal) reclamará el Reino de Aragón a la muerte de Alfonso el Batallador (1134) como éste había aspirado también al trono de Castilla; las Cortes de Borja dan la Corona a su hermano Ramiro II (el Monje); y como su hija Petronila se casa con Ramón Berenguer IV, Conde de Barcelona (alejándose los derechos de Alfonso VII), vemos a Ramón Berenguer IV como Rey (de hecho) de Aragón: y aunque no utilizó el título de Rey (que pasaría a Alfonso II, el hijo de Petronila y, a la vez, heredero del Condado de Barcelona), la llamada «Corona de Aragón» (que los historiadores politólogos prefieren denominar «Confederación catalana-aragonesa») quedará de hecho fundada gracias al gran Conde Ramón Berenguer IV quien, por otra parte, mantuvo la alianza estratégica con el Emperador de Castilla, Alfonso VII, con quien cooperó en la toma de Almería (1147). ¿Qué queremos dar a entender con este fragmento de «sociograma parental político»? Sencillamente la unidad «genérico-plotiniana» de todos los Condados y Reinos que se conformaron en España sobre los fragmentos de la Monarquía visigoda, así como la falsificación ideológica de principio cometida por esa Historia de España que está concebida en nuestros días como una yuxtaposición de las «Historias de las Autonomías», y que pretende hacer creer a las «nacionalidades históricas», que sus Reinos de origen comenzaron en el principio de los tiempos y que su estructura política fue el «resultado inmanente» de su propia sustancia étnica y cultural.

La segunda etapa. Alfonso X y el «fecho del Imperio»

En el siglo XIII ocurre un importantísimo hecho político, sólo en apariencia accidental o externo al curso de la historia del Imperio hispánico. Un hecho que imprime un «cambio de ritmo» al proceso regular de ese curso: es el «fecho del Imperio», como se le llamó en su tiempo. Es un «hecho» (es decir,

empresa, batalla fría..., *faciendum*) que determinará lo que acaso podría llamarse el «trasiego» de la idea tradicional hispana de Imperio en el *Imperio Sacro Romano Germánico*; como si la voluntad imperial de los reyes astur-leoneses-castellanos hubiese querido encontrar un cauce aún más amplio confluyendo con la corriente en la que venía desarrollándose el Imperio «oficial». La madre de Alfonso X, Beatriz de Suabia, la esposa de Fernando III, era hija de Felipe de Suabia (hijo, a su vez, de Federico Barbarroja) y de la princesa bizantina Irene (hija del Emperador de Constantinopla Isaac II Angelos). Las tres «estirpes» imperiales confluían, por tanto, en Alfonso X. No es de extrañar que él no dejase de intentar incorporarlas en cuanto la ocasión le vino a la mano. No fue, por tanto, este hecho un hecho accidental, determinado por una mera contingencia dinástica, ni puede llamarse «veleidad» a la disposición de Alfonso X en el sentido de aceptar la oportunidad que se le ofrecía. Y no lo fue, ante todo, porque el «fecho del Imperio» constituyó un episodio que sólo podía tener lugar en el seno de una estructura política, la de la cristiandad medieval, de una estructura «universal», católica, en la que el Reino de Castilla -y no cualquier otro Reino estaba formalmente implicado (como lo seguiría estando tres siglos después, en otro «fecho» similar, el de Carlos I -Carlos V-). El matrimonio de Fernando III con la hija del sucesor de Federico I Barbarroja, un Staufen, implicaba ya la presencia, en primera línea, del Rey de Castilla en la trama del «Imperio oficial» (en tanto que reconocido como tal por el Papa). Pero, sobre todo, porque el motivo por el cual comenzó para el Rey de Castilla y León el «fecho del Imperio» no puede reducirse a un mero automatismo de sucesión dinástica. Muerto el Emperador Federico II Staufen, el gran enemigo del papado (y esto no puede olvidarse), dos años después de la entronización, en 1252, de Alfonso X como Rey de Castilla y León, y permaneciendo vacante el Imperio, la República de Pisa (gibelina, precisamente, es decir, enemiga también del papado) envía en 1256 una embajada al nuevo Rey de Castilla y León ofreciéndole el trono imperial (¿hubiera enviado tal embajada al Rey de Navarra o al Conde de Barcelona, que se hubiera encontrado en situación similar a la de Alfonso X, si esto fuera siquiera pensable?) Alfonso X acepta (como tres siglos después aceptará Carlos I). Pero no sólo es esto: en 1257 Alfonso X es elegido Emperador con gran disgusto del Papa Clemente IV, que apoya la candidatura de Carlos de Anjou. Tras múltiples incidentes, entre ellos la muerte de Clemente IV y un interregno papal, y cuando Alfonso X había logrado el apoyo de los gibelinos italianos, el Papa Gregorio X declara inválida la elección de 1257 y se inclina por Rodolfo de Habsburgo. Alfonso X se entrevista con el Papa en Beaucaire en 1275 y termina renunciando, prácticamente, a su candidatura. No por ello, el «fecho del Imperio» puede considerarse como un mero accidente en

el reinado del rey Sabio. Por de pronto, porque el «incidente» duró los veinte años centrales (1256 a 1275) de su reinado (1252-1284). No cabe reducirlo, por tanto, a una simple veleidad, a una aventura exterior, menos aún a un suceso de su vida privada, familiar, determinada por su linaje materno. Se trata de un suceso público, no sólo porque su estirpe imperial sólo se hace valer desde su condición de Rey de Castilla y León, sino porque también el motivo principal de aceptación de su candidatura tenía que ver tanto más con el Imperio Hispánico que con el *Sacro Romano Imperio*. En 1273 Alfonso X confiesa a su hermano Fernando que fueron los nobles de su reino (que en 1269 se le habían sublevado) quienes le «estropearon las cosas». Dicho de otro modo: Alfonso X veía en el *Sacro Romano Imperio* una plataforma para reforzar su autoridad sobre los nobles feudales de su Reino (el *Espéculo o Libro del Fuero*, escrito hacia el 1256, se avenía mal con los fueros locales: en 1278 es ajusticiado el Señor de los Cameros, Don Simón Ruiz, que militaba en el bando del infante Don Sancho) y sobre los otros reyes o condes hispánicos, la dignidad y superioridad que debía tener como Emperador hispánico. Y además -y esta circunstancia es muy significativa para nuestra tesis- sus pretensiones se canalizaban, no sólo en confrontación con los nobles y los reyes peninsulares cristianos, sino también en confrontación con el papado, en la medid a en que él resultaba estar voluntariamente encabezando al partido gibelino.

La intersección o confluencia de la Idea tradicional del Imperio Hispánico (en la que Alfonso X había sido educado, como sucesor de Alfonso III, Alfonso VI, Alfonso VII, Alfonso VIII) con la idea del *Sacro Romano Imperio* hubo de alterar, de algún modo, el curso de la idea hispánica imperial. Es frecuente, entre los historiadores, interpretar esta interacción como un fracaso que habría determinado el eclipse definitivo de las reivindicaciones imperiales, tradicionales durante siglos, de los reyes de Asturias, León y Castilla. Pero esta interpretación nos parece muy precipitada y, probablemente, deriva de la tendencia de los intérpretes a adoptar la perspectiva oficial *emic* de las cancillerías europeas, inclinadas a reconocer como único Imperio «realmente existente», aunque fuera en el papel, en el siglo XIII, al *Sacro Imperio Romano Germánico*. Un historiador «oficialista» (en gran medida a consecuencia de su formación jurídica, García Gallo, en su estudio sobre El *Concilio de Coyanza*, convocado en el 1055 por Fernando I) llega a decir que sería «abusivo» reclamar (o reconocer que había siclo reclamado) el título de Emperador para el primer Rey de Castilla y León, puesto que el «Imperio legal» era sólo el *Sacro Romano Imperio* (¿por qué no el de Bizancio?). Pero si adoptamos la perspectiva de la historia de España, el fracaso de Alfonso X al Imperio-fantasma no puede

confundirse con la renuncia a la idea del Imperio Hispánico, que seguirá su curso, sin duda muy influido por la «turbulenta experiencia». Experiencia concatenada, además, con otros sucesos internos muy graves; ante todo, la violación que el propio Alfonso X; aunque inspirado por los nobles de su Reino, llevó a efecto de la misma ley de sucesión establecida en las Partidas, que daba preferencia a la descendencia de su hijo primogénito (en este caso, a los infantes de la Cerda), sobre su hermano Don Sancho; y éste se rebeló contra el Rey, su padre.

¿En qué sentido influyó el «experimento» del Rey Sabio, intentando la confluencia efectiva del Imperio Hispánico y *del Sacro Romano Imperio*? La respuesta más directa para responder a esta pregunta la encontramos, probablemente, en las mismas Partidas, especialmente en la Partida n, en la que Alfonso el Sabio expone (ya fuera por su mano, ya fuera por la de Jácome «el de las leyes») la teoría general del Imperio. En la imposibilidad de detenernos en un análisis pormenorizado, desde este punto de vista, de la Idea de Imperio que aparece en las Partidas, nos limitaremos a destacar lo que en ellas encontramos de más significativo, siempre en función de la confrontación implícita que hay que atribuirle al Rey Sabio con la Idea oficial del Imperio (al que Alfonso X aspiró) y con la idea del Pontificado, como máximo poder espiritual. En función de esta confrontación, es evidente que tan significativas como sus afirmaciones expresas son sus silencios. «Imperio es Gran Dignidad, noble e honrada sobre todas las otras que los omes puedan haber en este mundo temporalmente» Con esto, por de pronto, Alfonso X está poniendo al Emperador «del lado del orden temporal», lo que no quiere decir que ponga al Papa en el «lado del mundo eterno». Cabría añadir que el Imperio es entendido, en cualquier caso, y con toda claridad, por Alfonso X como una Idea de «segundo grado» respecto de los conceptos políticos de «primer grado» (tales como «república» o «reino») que él también utiliza; en nuestra terminología diríamos que Alfonso X utiliza formalmente la tercera acepción (diapolítica) del término Imperio, pero teniendo en cuenta que el modo de utilizar esta tercera acepción se mantiene alejado de sus versiones estrictamente positivas. Y no ya sólo de las versiones que incorporan las relaciones de depredación, sino también de las que incorporan la mera relación de hegemonía como relación de poder: el Emperador tiene como objetivo mantener a los Reinos a él subordinados en justicia, amparándolos además respecto de los enemigos externos (por ejemplo, a través de los adelantados, una institución «centralista» creada por su padre Fernando III, que pasaba por encima de los poderes feudales, y que las Partidas II, IX, XXII, ponen en comparación los *praeses provintiae*). Cabe hablar, por tanto,

decididamente de la naturaleza filosófica de la Idea de Imperio que el Rey Sabio está utilizando. No es el Emperador un gobernador ordinario (en nuestra terminología: un gobernador en primer grado, un rey o un príncipe), es decir, un gobernador directo, cotidiano y continuo, oficio que es más bien propio de los reyes. A los reyes les reconoce jurisdicción soberana en su Reino; de acuerdo con sus leyes: cabría inferir, por tanto, que el Emperador no es propiamente un «Rey de Reyes», porque no tiene con los reyes la relación que éstos tienen con el pueblo. Otra cuestión es la de si el poder del Rey procede íntegramente del pueblo (como si la realeza fuera *ministerium* del pueblo, que era la concepción de los castellanos que quemaron el Fuero Juzgo), o bien si los reyes son elevados por Dios a un lugar más alto que el de los demás hombres (concepción que, apoyada en abundantes textos bíblicos, prevaleció entre los leoneses, con la limitación que el propio Fuero Juzgo 1,2, establecía: «Rey serás si federas derecho, et si non federes derecho non serás Rey»; una limitación muy próxima a lo que hoy llamaríamos monarquía constitucional (Gregorio López, en su comentario a la Partida II, 10,1, compara al pueblo del que habla Alfonso X -«ayuntamiento de todos los ornes comunalmente...»nada menos que con el *corpus mysticum* del que habla san Pablo). En suma: el Emperador comienza su papel solamente cuando las repúblicas (los reinos, las ciudades, etc.) ya están establecidas como sociedades soberanas, porque su función (de «segundo grado», decimos nosotros) no consiste en suplantar esas soberanías, sino, precisamente, una vez supuestas éstas, coordinarlas con otras, en justicia y frente al exterior, pero «Sin que pueda tomar a ninguno lo suyo sin su placer». Y si se la hubiera de tomar habrá de darle antes un buen cambio.

El Imperio del que habla Alfonso X tiene que ver, por tanto, con la Idea filosófica de Imperio. Pero: ¿cuál es su referencia?, ¿cabe señalar en el tiempo -y concretamente en su época un Imperio «realmente existente»? Desde luego, la tesis de la unicidad del Imperio parece que hay que entenderla como un atributo de la propia Idea: «e convino que un ome fuese Emperador e oviesse este poderío en la Tierra, por muchas razones». Pero esta unicidad ideal, ¿significa que solamente es posible reconocer un Imperio en toda la Tierra, o bien que, puesto que hay más de un Imperio «realmente existente», al menos, según sus pretensiones, ninguno es estrictamente un Imperio pleno?

Si la unicidad de un Imperio «realmente existente», por ejemplo, el *Sacro Romano Imperio*, «reconocido» más o menos por el Papa, se refiere a toda la Tierra, es evidente que Alfonso X estaría negando el derecho a reivindicar la dignidad imperial no sólo al Emperador de Bizancio, sino también a los reyes de

León y Castilla, cosa que él no podía hacer: el «fecho del Imperio» sólo se entendería si buscaba reforzar esa dignidad englobándola en la que dimanaba del *Sacro Imperio*. Pero es evidente que Alfonso X sabía de la existencia del Imperio Bizantino, y acaso también tuvo presentes otros Imperios orientales más lejanos. Por tanto, parece obligado interpretar la frase «este poderío en la Tierra», ante todo, en cuanto se opone a un «poderío en el Cielo», que corresponderá, desde luego, al Papa. Acaso Alfonso X no se refiere a una Tierra «Unificada y globalizada», sino a dominios extensos suyos, delimitados y diferenciados de los demás, y con multiplicidad de unidades políticas dentro de sus límites (Reinos, Condados, Principados, Ciudades) como era el caso de *Hispania* o el de *Germania*. Esta observación es de la mayor importancia en el momento de aplicar a España la Idea de Imperio; Idea que Alfonso X estaba manejando con gran cautela sin duda, dado lo «escabroso» de la situación (a fin de cuentas estaba comprometido mientras se redactaban las Partidas -parece ser que durante los años 1256 a 1263- en el «fecho del Imperio»). Sin embargo, su exposición tiene una claridad suficiente como para permitirnos concluir que el Imperio Hispánico no tendría por qué considerarse como necesariamente incluido en la jurisdicción del *Sacro Romano Imperio* (a menos hasta el momento en el cual el mismo Alfonso X pudiese asumir ambos títulos, es decir, unificar ambos «Imperios»). Esto sería condición necesaria: «e convino que un ome fuese Emperador». Comprobamos, de este modo, cómo el caso de la unicidad del Imperio, junto con la posibilidad de hablar de un Imperio filosófico encarnado en un Reino determinado, es enteramente comparable al caso planteado en nuestro siglo a propósito de la posibilidad del socialismo (como sistema universal) realizado en un solo país. Bastaría sustituir «Imperio» por «Socialismo», y «Castilla-León» por «Unión Soviética».

En cualquier caso, cabe subrayar que Alfonso X, en su tratado sobre el Imperio, se refiere más al Imperio en su relación con los Reinos, Condados, etc. que él pudiera englobar, que al Imperio en su relación con los demás Imperios; es decir, parece poner entre paréntesis con gran cautela la cuestión de la unicidad fáctica del Imperio Universal. Lo que no significa, en principio, eliminar este componente esencial, la unicidad, de la Idea católica de Imperio; podía significar que Alfonso X se encontraba inmerso en una cuestión práctica; sólo podría hablarse de un Imperio único cuando éste existiera realmente. Estaría, acaso, aplicando el principio escolástico de *posse ad factum non valet illatio*. Pero ¿acaso el «fecho del Imperio» no fue acometido con el propósito de aproximarse a la condición de unicidad? Las razones que la Partida II ofrece para justificar el Imperio son razones abstractas que valdrían tanto para el posible Imperio

Católico Universal, como para los Imperios particulares «realmente existentes». Conviene que exista un único Emperador para quitar el desacuerdo entre las gentes, lo que no se podría hacer si fuesen muchos los emperadores «porque segund natura el Señorío non quiere compañero ni lo ha menester». ¿No está, Alfonso X, justificando, con esto, sus pretensiones al *Sacro Romano Imperio*, precisamente como un camino que le parecía abierto hacia el ideal superior, que ha de tender a suprimir los muchos emperadores existentes, refundiéndolos en un Imperio único y universal? ¿No está diciendo, también, que «Si hay desacuerdo entre las gentes» es precisamente porque hay muchos emperadores? No habría, por tanto, contradicción lógica, sino a lo sumo, contradicción real, o dialéctica, entre la Idea del Imperio universal y único, y la realidad de los Imperios múltiples que, en cuanto Imperios, no podrían renunciar a la universalidad. *La contradicción dialéctica habría que ponerla, por tanto, en la relación no ya de la Idea de Imperio con los Imperios realmente existentes, sino en, la relación. de estos Imperios realmente existentes entre sí*. Es la misma contradicción dialéctica que en la teología se hacía presente en el hecho de que el Dios único de la teología medieval se manifestaba en realidad en la figura de tres monoteísmos incompatibles, el de Yahvé, el de Dios y el de Aláh. Estos monoteísmos competían entre sí, a veces de modo sangriento, acusándose mutuamente de politeísmo o de impostura. El «experimento» que el Rey Sabio habría querido llevar a cabo con el «fecho del Imperio», habría tendido a lograr la confluencia en su persona de al menos los dos Imperios fronterizos de Europa: el del Oriente (el *Sacro Romano Imperio*), y el de Occidente (el Imperio Hispánico). Del fracaso del este experimento no podía deducirse ninguna ventaja a favor de uno y otro Imperio: sólo cabría deducir que «las espadas continuaban en alto», para decidir cuál de ambos Imperios podía considerarse más próximo a la idea de Imperio Universal.

Crítica de la «Teoría de los Cinco Reinos»

En el siglo XIV conocemos algo, por Don Juan Manuel entre otros (*Libro del Infante* o *Libro de los Estados*) sobre la evolución de la Idea de Imperio en Castilla y, en particular, del desinterés por el *Sacro Romano Imperio*, como institución a la que Castilla no tendría por qué volver a mirar. También Don Juan Manuel cree, por supuesto, que existen Imperios distintos del *Sacro Romano Imperio*; sólo que el Imperio sólo existe al lado de la Iglesia y la relación entre ambos es comparable a la que media entre la Luna y el Sol. Se trata de la relación entre el orden temporal y el orden espiritual, lo que es tanto como reconocer que el Pontífice tiene mucho poder en lo temporal, aun cuando no

quiera precisar a cuánto alcanza ese poder: «yo só de Castiella, et los reys de Castiella et sus reinos son más sin ninguna sujeción que otra tierra del mundo; más los que son del imperio [el Sacro Imperio], ó a los que estos tañe, ellos se la vean; ca nos non habemos que adobar en esto nin nos queremos meter en lo que non habemos que librar». Lo que no es nada clara es la interpretación del refrán *rex est imperator ín regno suo* -en cuanto es una expresión de la influencia creciente de la recepción, a partir del siglo XIII del Derecho Romano (proceso que culminará en el *ordenamiento de Alcalá* de 1348) como fórmula de una situación en la cual el Rey, reforzada su autoridad, no reconoce ya la autoridad de un Emperador por encima de él. Porque en esta interpretación (que ofreció Valdeavellano) el refrán sería contradictorio en tanto implicaría la anulación del título mismo de Emperador. Título que sólo adquiere su significado en la relación de un reino a otros Reinos: nadie puede ser «Emperador» en relación con un solo Reino. Y como no tiene sentido decir es «Emperador en su Reino» (como tampoco lo tendría el decir de alguien que es «padre de sí mismo») será necesario interpretar el refrán en un sentido metafórico análogo al sentido de otros refranes paralelos tales como el del noble que dice «yo soy el rey de mi castillo», o el del labrador que afirma «yo soy el rey de mi casa», Los reyes conservan la soberanía (sus leyes, sus fueros, su facultad de administrar justicia en su Reino); el Emperador ha de respetar esa soberanía territorial (especial· mente presente en Castilla) de leyes, fueros o facultades tributarias. Pero el oficio de Emperador no se circunscribe al ámbito de un Reino o el de los Reinos de su Imperio, ni puede consistir en usurpar el oficio de Rey, sino el de coordinar a los Reinos una vez supuesto que ellos poseen ya la soberanía.

Sin embargo, la presencia del *ortograma* imperial en la Corona de Castilla y León durante el final del siglo XIII y durante los siglos XIV y XV podía ser investigada, más que en eventuales exposiciones doctrinales explícitas, en los *facta concludentia* pertinentes De otro modo: más en el ejercicio de la *Realpolitik* del Reino de Castilla y León, en tanto ese ejercicio se resuelve en una serie de actos susceptibles de ser unidos por la «línea punteada» ortogramática; una línea punteada, no por ello menos objetiva y significativa que las representaciones y proclamas oficiales de sus agentes. Se trata de una situación que cabe considerar como diametralmente opuesta a la que observamos en el *Sacro Romano Imperio*, cuyas proclamas solemnes no solían estar respaldadas por una política real (que, más bien, tendía al repliegue, de Italia o del Oriente). Es interesante considerar la probable razón principal por la cual este «supuesto ortograma ejercido» a lo largo de estos siglos por la Corona de Castilla quedaría oculto. Los historiadores positivos, en cambio, preferirán

atenerse a los documentos, relativamente seguros, más que a la hermenéutica de actos y hechos que son interpretados desde la perspectiva de determinados ortogramas. Queremos decir que no se trata, como algunos pretenden, de que los historiadores positivos prefieran dejar de lado cualquier tipo de «hermenéutica de ortogramas» (un «ortograma» no es nunca un hecho documentable) para atenerse a los hechos documentados; se trata de que si los historiadores positivos clan muchas veces la espalda a ciertos ortogramas, lo hacen en beneficio de otros, que acaso ni siquiera serán considerados como tales, sino, por ejemplo, como «registros documentales» de *planes y programas*, es decir, de intenciones operatorias. Pero un proyecto no es un ortograma; un ortograma histórico requiere la consideración de múltiples planes y proyectos y la efectiva concatenación entre ellos. Para circunscribirnos a nuestro asunto: la exposición en una crónica medieval, de los planes y programas de determinado «grupo áulico», orientados en el sentido de la recuperación o «reconquista de la España visigoda perdida, por la traición del conde Don Julián», no puede confundirse con un ortograma. Sólo podremos hablar de «ortograma de la Reconquista» al determinar una concatenación, no sólo de sucesivos documentos de ese mismo género, sino, sobre todo, de acciones o de operaciones políticas, diplomáticas o militares, dispuestas en un orden de secuencia tal que sea susceptible de ser interpretado desde ese «ortograma».

Supondremos, por tanto, que la razón por la cual tantos historiadores profesionales tienden a dejar en segundo plano lo que llamamos «Ortograma del Imperio», como categoría capaz de organizar gran parte del material historiográfico de los siglos XIII, XIV y XV, no es tanto su supuesta metodología «factualista», cuanto la utilización de ortogramas distintos del ortograma imperialista. El más frecuente es, sin duda, el «Ortograma de la Reconquista», pero aplicado, por ejemplo, en el contexto de la «teoría de los cinco Reinos». Esta teoría sugiere, en efecto, que tras el desarrollo, a lo largo de cinco siglos, de ciertos núcleos de resistencia originarios en los que acaso pudo haber tenido un cierto papel la Idea imperial, habría tenido lugar una reorganización en la que la Idea Imperial debiera darse por desaparecida (acaso la última ocasión en la que podríamos ver cómo se aplica a un Rey el título Imperial sería el documento denominado *Crónica de Ripoll*: «en la era 1195 [era hispánica], año 1157 [era cristiana] murió Alfonso [VII], Emperador de Castilla y de toda España». Según esta teoría, formulada por Menéndez Pidal, la unidad de España, tras la ruina de la Idea Imperial que habría sido determinada por el mismo Alfonso VII, que habría incorporado plenamente a España en la Europa Occidental, al mismo tiempo que se esforzó por extender su imperio fuera de la

Península, tendría lugar a través de la «conciencia de la igualdad en la unidad» de los cinco Reinos que se habrían ya consolidado: León, Castilla, Navarra, Aragón y Portugal. Ellos son, por ejemplo, los que aparecen mencionados, a propósito de la batalla decisiva de las Navas de Tolosa, como «los españoles»: *soli hispani*, por contraposición a los «ultraportanos», que abandonaron a los españoles, tras la batalla de Calatrava, antes de comenzar la batalla decisiva. Los «cinco Reinos» son entendidos, en la teoría de Menéndez Pidal, desde un implícito «principio de igualdad». Pero este principio formal no tiene en cuenta las diferencias materiales de estos Reinos en potencia política, demográfica, territorial, etc. La supuesta igualdad distributiva, «jurídico formal» (asociada a la regla del «respeto mutuo» de sus respectivas soberanías), no puede hacer olvidar que la composición atributiva (por ejemplo, a través de pactos de cooperación) «de esos cinco Reinos» pudiera hacerse equivalente a «toda España». (Tras la fusión de Castilla y León se contará, como «quinto Reino» al Reino de Granada, considerado como Reino vasallo de Castilla.)

La teoría de los cinco Reinos obligaría a dejar de lado, desde luego, al menos a partir de la muerte de Alfonso VII, el ortograma de la Reconquista, como criterio para ordenar la empresa orientada a la recuperación de la unidad de España a través de la Idea del Imperio Astur-Leonés-Castellano. Pero acaso lo que la teoría de los cinco Reinos deja de lado, no es tanto el ortograma de la Reconquista cuanto su transformación, en el sentido de que este ortograma habría de aplicarse distributivamente a cada uno de los cinco Reinos. Ahora bien: ¿es posible llevar a cabo una tal aplicación? ¿Acaso alguno de estos cinco Reinos -dejando aparte, desde luego, el de Granada preexistió a la invasión musulmana para poder ser reconquistado? Tendríamos que concluir que, cuando desde la teoría de los «cinco Reinos» se habla de Reconquista, refiriéndose a España («Reconquista de España»), se está teniendo en cuenta la España futura que de la Reconquista pudiera haber resultado (lo que constituye un patente anacronismo metodológico). Y cuando el «ortograma» se combina con la Idea del Imperio, pero aplicado a su vez distributivamente - «el Imperio que la Corona de Aragón logró en el Mediterráneo es el primer paso del Imperio de español»-, el anacronismo se agrava aún más.

En cualquier caso, sería preferible hablar de «Ortograma de Conquista» y no de «Ortogramas de Reconquista»; o, más sencillamente, de la política de conquista, por parte de los Reinos cristianos peninsulares, de los territorios ocupados por los musulmanes según «Zonas de influencia», mejor o peor delimitadas. Éste es el «Ortograma» que suele ser utilizado por muchos

historiadores combinándolo con el principio del «mantenimiento del equilibrio» entre los Reinos peninsulares: la política de conquista de cada Reino, aunque se llama «Reconquista», se mantendría autocontenida en las respectivas «áreas de influencia», a fin de hacer posible el equilibrio peninsular: el Reino de Castilla-León tendría como zona de influencia la casi totalidad de Andalucía; el Reino de Aragón-Cataluña tendría como zona de influencia al Levante, en general, y, en particular, a Valencia; también el Este mediterráneo habría que incluirlo en su zona de influencia. Portugal tendría como zona de influencia el sur del Tajo, no acotado por Castilla, y, por supuesto, el África Occidental.

La reconstrucción de la Historia de España, desde la perspectiva de este «Ortograma distributivo», deja al margen, desde luego, la Idea de Imperio, en su sentido filosófico; a lo sumo, sólo utiliza ocasionalmente esta Idea en su acepción estrictamente *diapolítica* («al poner el pie en Sicilia los primeros almogávares desembarcados de la flota catalana habría comenzado la formación del imperio Mediterráneo de España»).

Presencia del ortograma imperialista en la política de los Reyes Hispánicos.
El matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón

Pero cuando mantenemos, en la interpretación de la Historia de España, el «ortograma imperial» en el sentido filosófico, atribuyéndolo, por tanto, a un Reino determinado, concretamente al Reino de Castilla-León, los hechos se organizan de otro modo. Por de pronto, porque este ortograma habrá de ser aplicado a los reinos cristianos no sólo en relación con los territorios peninsulares ocupados por el Islam, sino también en función de las relaciones mutuas entre los diversos Reinos. Ahora bien, el «ortograma imperial», como expresión de un proyecto unitario que suponemos (*etic*) actuando oscuramente en el concepto de «Reconquista», sólo podrá aplicarse al Reino de Castilla-León. No solamente por motivos de génesis (la Monarquía asturiana), sino también por motivos de estructura (al Reino de Castilla le correspondían más de los dos tercios, en población y territorios, peninsulares; y, además, su posición estratégica era privilegiada: una posición central, frente a la posición lateral, de los Reinos litorales, mediterráneos y atlánticos).Esto no excluye el reconocimiento de la presencia de un ortograma imperialista, muy potente en ocasiones, en el Reino de Aragón: bastaría recordar a Jaime I «el Conquistador» -casado, por cierto, en primeras nupcias, con doña Leonor de Castilla, tía de Fernando III el Santo y a su hijo Pedro III «el Grande», que pudo extender su

imperio, después de las *Vísperas sicilianas*, al Mediodía de Italia.

Según esto, podría considerarse como una tergiversación ideológica (favorecida por la «política de las Autonomías de 1978») el intento de borrar «púdicamente» todo resto de primacía, en cuanto a la representación de la Idea imperial se refiere, a la Corona de Castilla, al menos a partir del siglo XII. Pero ¿no es cierto que si cada Reino mantiene su independencia relativa, en su área de influencia, respecto del Islam, también es verdad que la Corona de Castilla mantiene, sobre todo en las grandes ocasiones, y aunque sea de un modo simbólico, un estatuto especial en lo que a la representación de la unidad de España se refiere? Un buen ejemplo podríamos encontrarlo analizando el orden de la batalla que es generalmente considerada como la batalla decisiva en el «proceso de la Reconquista», a saber, la batalla de las Navas de Tolosa, tras la que fue destrozado el ejército almohade. Sin duda concurrieron «oficialmente» a la batalla (salvo el Reino de Portugal y el Reino de León) los diversos Reinos peninsulares, incluyendo al Rey de Navarra y a Ramón Berenguer IV (Alfonso II de Portugal, aunque no acudió, envió a sus templarios; en cambio, las fuerzas que vinieron de ultrapuertos, a raíz de la publicación de la cruzada del Papa Inocencio III volvieron, como ya hemos dicho, a su tierra antes de la batalla). Pero no puede pasar se por alto, por mucho que se encarezca la cooperación de todos, que la batalla la dirigió Alfonso VIII, el Emperador; y que fue su ejército quien, el día 17 de julio 1212, ocupó el centro del triángulo (cuya vanguardia estaba mandada por Don Diego López de Haro) que avanzaba contra los almohades, dispuestos, precisamente, en formación de media luna: el ala derecha avanzaba a las órdenes del Rey de Navarra, Sancho VII el Fuerte, y el ala izquierda, a las órdenes del Rey de Aragón, Pedro II.

El «ortograma del Imperio» no habrá que entenderlo sólo a través de las conquistas militares, respecto del Islam, sino también a través de la política de pactos entre los Reinos cristianos, o, más exactamente, de los pactos entre el Reino Central y los Reinos que lo flanqueaban. La posición central de Castilla-León fue decisiva, estratégica y geopolíticamente, porque mientras Castilla-León podía intentar incorporar a los Reinos contiguos, carecía de sentido que los Reinos de la periferia, separados por Castilla-León, intentasen unirse entre sí. Y si los proyectos de incorporación por conquista sólo disponían en la Edad Media, casi exclusivamente, de los procedimientos militares (la posibilidad del control económico era muy débil) los proyectos de incorporación por pactos sólo eran posibles prácticamente, por el procedimiento de las alianzas matrimoniales. Como hemos dicho anteriormente, en un sistema de monarquías hereditarias

vinculadas a las familias reinantes, los enlaces establecidos a través de una boda constituyeron el método más eficaz para alcanzar un pacto de unión-incorporación de largo alcance. Obviamente, estos pactos no derivaban de la boda, puesto que era la boda la que derivaba de unas laboriosas negociaciones previas, en las cuales los intereses subjetivos de los contrayentes quedaban en segundo plano (como ocurría, paralelamente, en las alianzas matrimoniales entre familias nobles, o simplemente entre labradores ricos). En cualquier caso, la ceremonia solemne de las bodas no se agotaba en su condición de expresión final de un pacto político prefijado; era también el principio de nuevas relaciones y derechos, los fundamentales, a través de la descendencia. Por ello, los matrimonios de Estado desempeñaron un funcionalismo político importante en la medida en que continuaban, a través de los derechos políticos hereditarios de los sucesores, la *prolepsis* de las relaciones de las sociedades políticas implicadas. Desde este punto de vista, cabría afirmar que el análisis de las series de «pactos matrimoniales» a la luz del ortograma político imperial de expansión por unión-incorporación podría considerarse uno de los métodos más fértiles, ateniéndose a los *facta concludentia*, para medir el alcance del supuesto «ortograma».

Desde este punto de vista, podríamos concluir que los hechos de Castilla-León en este terreno, se nos muestran siempre orientados a incorporar, por cualquiera de los procedimientos disponibles en cada momento, a los condados, regiones, reinos, de su entorno, ya sea Portugal, ya sea el Levante, ya sea Navarra, manteniendo siempre las distancias respecto del Papa; mientras que ni el Reino de Portugal, ni los del Levante, podían dar pasos para incorporar al Reino de Castilla-León y, menos aún, a los otros reinos periféricos. En cambio, los dieron muchas veces para enfeudarse con el Pontífice huyendo de los «peligros» de la incorporación al Reino central: así, Alfonso Enriques, tras la batalla de Ourique, 1139, en la que derrotó a seis reyezuelos moros, logra avanzar hasta el Tajo, apoderarse de Lisboa y proclamarse Rey de Portugal; pero cuando Alfonso VII el Emperador reivindica este título, alegando razones de herencia, Alfonso Enriques se hace vasallo del Papa para evitar ser vasallo de Castilla. Pocos años después, Pedro el Católico (1195-1213) irá a Roma a fin de ser coronado por el Papa Inocencio III (11 de noviembre de 1204) con la Corona de Aragón, obligándose, a cambio, a pagar un tributo tras la infeudación de su Reino. En cambio, Fernando II de León (1157-1188) y a raíz del reparto del Reino que hiciera su padre Alfonso VII el Emperador, no sólo intentó dirigir la tutela de su sobrino, el futuro Alfonso VIII, sino que también se preocupó de contraer matrimonio con Doña Sancha, la hija de Alfonso Enriques de Portugal;

y su hijo, Alfonso IX, también se casó con una infanta portuguesa, Doña Teresa, hija de Don Sancho de Portugal. Las guerras de Alfonso IX de León con Alfonso VIII de Castilla, no fueron otra cosa, sino la demostración de que ambos «estaban de acuerdo y querían lo mismo»: la Corona de Alfonso VII, la que recuperaría el hijo de Alfonso IX, Fernando III, al ser jurado Rey de Castilla en las Cortes de Valladolid de 1217, tras la renuncia de su madre Doña Berenguela, y al ser proclamado Rey de León, por mutuo acuerdo con sus hermanas (bajo la presión de la mayoría de los obispos y nobles), las hijas de Alfonso IX y Doña Teresa de Portugal, Doña Sancha y Doña Dulce. Alfonso X, que había comenzado su reinado implicándose en el «fecho del Imperio» del que hemos hablado, lo terminó, es cierto, llamando a Yacub de Marruecos. Pero ¿podríamos dar con ello por cumplido el «ortograma imperial»? Tampoco, porque sería gratuito interpretar esta decisión del Rey Sabio como si hubiera estado orientada a liquidar su Reino, cuando lo que se trataba era de recuperarlo, aunque fuera con ayuda musulmana, de las manos de su hijo Sancho el Bravo. Y éste, por lo demás, nunca se atrevió (porque hubiera labrado con ello la ruina del futuro de sus propios hijos) a arrebatárselo a su padre: de hecho rehusó pelear en Zahara con el ejército de Yacub; y tampoco tomó la Corona que le ofrecieron las Cortes de Valladolid en 1282, contentándose con ser nombrado príncipe heredero (Don Juan Manuel en su libro De las tres razones nos revela que Don Sancho le dijo que «no moría de dolencia», sino de la maldición de su padre). En cualquier caso, en cuanto Sancho es proclamado rey (en 1284) vemos al autor del *Lucidario* seguir, a su vez, los pasos marcados por el «Ortograma» heredado: recupera militarmente Jaén y Sevilla (que su padre había dejado en testamento al infante Don Juan, violentando la propia ley de las Partidas), emprende la guerra contra Yacub de Marruecos (1284), toma Tarifa, establece alianza con Pedro III de Aragón y pacta (en 1291), con Jaime II de Aragón, el matrimonio de su hija Doña Isabel. A su muerte, en 1295, tampoco se desdibuja el «Ortograma» en el *interregno* de María de Molina, la esposa de Sancho, durante la minoridad de Fernando IV, y las luchas con Don Alfonso de la Cerda (apoyado por Francia, Aragón y Navarra), porque la regente (que en el mismo año 1295 institucionalizó las *Hermandades* de los Concejos Realengos, que ya actuaban de hecho desde la época de Alfonso X) se apresura a arreglar la boda de su hijo (Fernando IV) con la hija (Doña Constanza) del Rey de Portugal, Don Dionisia; así como la de Beatriz, su otra hija, con el hermano de Doña Constanza, Don Alfonso de Portugal. Durante su reinado, Fernando IV pone sitio a Algeciras y sólo lo levanta cuando el rey moro de Granada se reconoce vasallo suyo.

Su hijo Alfonso XI, que derrotó a los benimerines en el Salado (31 de

octubre de 1340), también estuvo casado con una portuguesa, Doña María, de la que nacería el futuro Don Pedro I (sin perjuicio de que la relación de éste con Doña Leonor de Guzmán diera lugar al nacimiento del futuro Enrique II). Ahora bien, las guerras fratricidas entre Pedro y Enrique ofrecen una ocasión privilegiada para replantear la «cuestión teórica» de la naturaleza del Reino de Castilla. Es, en efecto, a raíz de estas guerras, en las que salieron victoriosos, junto con los Señores que los apoyaron, los Trastámara, Enrique II y sus sucesores, empezando por su hijo Juan I, cuando se instituye el título de Príncipe de Asturias. Un título que se utilizará para determinar al heredero de la Corona (ante todo, al hijo de Juan I, el futuro Enrique III). Sin duda, la constitución del Principado de Asturias ha de verse como un episodio de los conflictos que en estos siglos tienen lugar entre señores feudales y la Corona. Pero ¿por qué Asturias, en 1388, fue elegida por Juan l de Castilla (el hijo de Enrique II de Trastámara), para ser asignada como en Principado al heredero de la Corona, Enrique III? Es bien sabido que la titularidad del Señorío de Asturias (que no coincidía exactamente con el Principado posterior) era ejercida por Don Alfonso Enríquez, bastardo de Enrique II, que le dio como merced ese Señorío (y que, a su vez, él había recibido por herencia de Don Rodríguez Álvarez de las Asturias, que murió sin sucesión natural); y que Juan I, tras numerosos incidentes con su hermanastro, incorporó el Señorío a la Corona, juntamente con el Señorío de «Lara e de Vizcaya e todo el ducado de Molina», asignándose, en el testamento de 1385, a su hijo Enrique, pero en calidad de heredero de la Corona: «e que sean siempre tierras apartadas para los infantes herederos, así como es en Francia el delfinado y en Aragón el Ducado de Girona». Ahora bien, es también sabido que, como últimos coletazos del conflicto entre Pedro I el Cruel y Enrique II de Trastámara, se mantenían ciertas pretensiones a algún beneficio, si no a la Corona, del Duque de Lancaster, hermano del rey de Inglaterra, pero casado con la hija de Pedro I, Doña Constanza; y que estas pretensiones quedarían canalizadas mediante la boda del hijo de Juan I, Enrique III, con la hija del Duque de Lancaster y de Doña Constanza, Doña Catalina. Es entonces cuando, en 1388 (y ésta es su «filosofía»), acuerdan Don Juan I y el Duque de Lancaster «que el infante Don Enrique tenga el título de Príncipe de Asturias y la dicha Doña Catalina, Princesa». Pero ¿por qué Asturias? No solamente como una medida para frenar una supuesta tendencia secesionista de un territorio poblado de «gente bulliciosa» (como dice el Canciller Ayala) -pues tan bulliciosos (levantiscos) eran las gentes del Señorío de Lara y Vizcaya, que también habían sido transformadas en realengos en 1385-, sino también porque, para zanjar las diferencias con su contrapariente el Duque de Lancaster, y con Don Alfonso, su hermano, el Señorío de Asturias era el más indicado.

Precisamente porque él encarnaba (y sus «gentes bulliciosas» tenían plena conciencia de ello) las tradiciones más antiguas de la Corona de León y Castilla, como continuadora de la Monarquía de los Alfonsos. De este modo, el heredero de la Corona de Castilla, en su calidad de Príncipe de Asturias, reivindicaba la mayor antigüedad, a través de su supuesta estirpe visigoda, entre las monarquías del Occidente. El Príncipe de Asturias podría ser considerado, al menos en el protocolo, como anterior al Príncipe de Gales. Y todo esto dicho sin perjuicio de los disturbios ulteriores y de las importantes segregaciones del realengo que el propio Enrique III tuvo que hacer en favor del poderoso Señor Don Pedro Suárez de Quiñones, con tierras jurisdiccionales en León y en Asturias.

En cualquier caso, la victoria de Enrique II y de sus sucesores Trastámaras favorecerá, a lo largo de los siglos XIV y xv, junto con la ruina de pequeños labradores-propietarios (convertidos en jornaleros, en yunteros o en renteros), el ascenso de importantes sectores de la nobleza feudal y de la «nobleza de servicios», pero también de las «incipientes burguesías» de las ciudades, así como del fortalecimiento de la marina castellana que llegó a alcanzar la hegemonía en la «ruta de Flandes», frente a los mercaderes del Hansa. Todo ello implicaba la creación de los primeros embriones de un ejército permanente: las ciudades debían sostener un determinado número de lanceros y de ballesteros; y así también otras instituciones administrativas. El proceso del fortalecimiento del entramado político del Estado («feudal») no habrá por qué verlo (a la manera de esos «materialistas históricos» que utilizan la distinción base/superestructura como si de una oposición dualista-maniquea se tratase) como un simple caso de fortalecimiento de una parasitaria (mala) «superestructura política» explotadora que se recrece a costa de la expansión de las «bases sociales» constituida por los «auténticos y buenos productores explotados» (labradores, ganaderos, artesanos...) que terminaría, en su momento, cuando el volumen de su poder lo permitiera, por desmantelar la superestructura política, por no decir otras, aunque sólo fuera para crear otra «más adecuada»; porque un tal dualismo implica una «sustantivación» de las «bases económicas» (y muy especialmente de las fuerzas de producción, de hecho, del «pueblo bueno y trabajador») que es incompatible con la función estructural (básica, por tanto) que hay que atribuir también al entramado político, al Estado, gracias al cual el proceso de expansión económica de cualquier sociedad será posible (¿cómo se crea la demanda interna, cómo se crean los mercados internacionales, cómo se defienden de la competencia de otras sociedades políticas en las que también actúan sus «bases trabajadoras, buenas y explotadas»? Obviamente, la «expansión de la producción» en el marco de un Estado cuasifeudal -y no había otro que ha de

fortalecerse a la par, determina también, entre otras cosas, el incremento de la presión fiscal sobre la población pechera, lo que desencadenará numerosas revueltas de labradores y artesanos (dirigidos casi siempre, además, por la pequeña nobleza): tal habría sido el caso de la «primera guerra hermandiña» de las tierras de Andrade (1431). Pero esta dialéctica, una vez medidas las fuerzas de los contendientes y «ajustados los lugares de cada cual» (sin que estos ajustes tuvieran por qué identificarse, a su vez, con una «justicia metapolítica») se resolverá en el mismo proceso de fortalecimientos de las posiciones políticas del Reino de Castilla. Porque, por ejemplo, las relaciones matrimoniales ventajosas entre las casas reales y nobiliarias podrán multiplicarse paralelamente al incremento de los intercambios comerciales y culturales entre los Reinos, y todo ello «realimentará» el proceso expansionista de la agricultura, de la ganadería y de la artesanía. Esto abrirá también la posibilidad de que determinadas clases sociales «puedan distanciarse» de las urgencias pragmáticas de cada día para poner el pie en un terreno de horizontes más amplios en donde se cultiva el arte, la literatura, la música y, en general, aquellas cosas que muchos llaman «Cultura».Y, por supuesto, determinados intereses y coyunturas abiertos en el ámbito de las mencionadas «redes matrimoniales» o diplomáticas, promovidas por el Reino de Castilla, harán posible, por ejemplo, que en 1412 sea designado como Rey de Aragón nada menos que un infante castellano, Don Fernando de Antequera; familiares suyos serán, a su vez, Reyes de Navarra o de Aragón. Juan II será simultáneamente Rey de Aragón y de Navarra (1398-1469) y cuando su hijo, Carlos de Viana, se le subleve recibirá el apoyo de Cataluña (enfrentada a Juan II), por lo que al morir Carlos la Corona de Aragón será ofrecida a Enrique IV de Castilla. Si este Rey no hubiera renunciado al Trono de Aragón, la unidad política entre los Reinos de España se hubiera producido en aquellos años. En realidad todo estaba preparado para que, poco después, Juan II, en su intento de frenar a la Casa de Anjou, promoviera la alianza con Castilla mediante el matrimonio de Fernando, el heredero, con la hija de Juan II de Castilla, Isabel. El fortalecimiento del poder real conjunto de los reyes de Castilla y de Aragón (pero impulsado sobre todo desde Castilla, donde era posible un mejor freno de la nobleza y de las Cortes que en Aragón) conducirá a la unidad política de España, formalizada en la época de Carlos I, el nieto de los Reyes Católicos.

El «ortograma» de la Corona de Castilla se advierte con toda claridad durante el reinado de Juan I (1379-1390): se casa con Doña Beatriz de Portugal con la intención de unir el Reino de Portugal al Reino de Castilla. Y de hecho, Juan I de Castilla, a la muerte de Don Fernando de Portugal, toma el título de rey de Portugal y penetra en Portugal con su ejército: «y el Rey había de voluntad de

cobrar el Reino de Portugal y allegóse más a esta razón [la de los partidarios de la «Vía directa», enfrentados a los partidarios de la «Vía diplomática»] temiendo que si él entrase con gentes de armas en el reino de Portugal que le obedecerían todos y cobraría todo el reino, y que en esto no había duda ninguna» (dice el Canciller Ayala). Otra cosa es que los portugueses tampoco tuvieran dudas y que en Aljubarrota, en 1385, derrotaran espectacularmente a Juan I de Castilla mientras que el Maestre de Avís tomaba también el nombre de Juan I, pero de Portugal. Es cierto que la catástrofe de Aljubarrota supone un alto en el «proceso del ortograma». Algún historiador llega a afirmar «que es inadmisible admitir que estos modestos Trastámaras reformadores -Juan I y Enrique III tuvieran grandes proyectos a largo plazo».(nota 17)

Sin embargo, no es necesario que estos proyectos a largo plazo se formulen, para que los pasos dados por estos modestos Trastámara sigan teniendo lugar en la dirección prescrita por el ortograma de referencia. Ya hemos mencionado a Juan l. Enrique III, el primer «Príncipe de Asturias», en sentido propio, no abandona la guerra de Granada (al ermitaño Juan del Sayo correspondió actualizar el «ortograma», estimulando al Gran Maestre de Alcántara, Don Martín Yañez, a que declarase la guerra al rey de Granada); fracasa, pero en su reinado son incorporadas a la Corona de Castilla, las Islas Canarias. Sin embargo, es en los «episodios» en los que Enrique III se vio implicado a propósito del Cisma de Occidente, en torno al Papa Benedicto XIII, en donde cabría advertir el sentido de su política, siempre que se reconozca que la «cuestión del Papa Luna» no fue una cuestión meramente eclesiástica, sino, sobre todo. una cuestión política. Una cuestión en la que volvió a perfilarse la figura de una España integrada por Castilla y Aragón, que se enfrentaban a Francia o a Italia. Alrededor de Benedicto XIII se polarizaron, en efecto, después de algunos titubeos, los reinos españoles (Castilla y Aragón), frente a Francia o a Italia. Enrique III actuó bajo la influencia del famoso converso Don Pablo de Santamaría, que era obispo de Ávila, de Don Juan de Tordesillas, Obispo de Segovia, y de Don Gonzalo de Mena, arzobispo de Sevilla, que acusó a los franceses de animosidad contra Don Pedro de Luna, precisamente «por ser español». Su hijo Juan II, por iniciativa ahora de Don Álvaro de Luna, contrae matrimonio con Doña Isabel de Portugal: frutos de este matrimonio fueron Enrique IV (que también, por cierto, contrajo matrimonio con una portuguesa, Doña Juana de Portugal) y Doña Isabel, la futura Isabel la Católica. Proclamada heredera de su hermano (tras el asumo de la Beltraneja y la muerte de Don Alfonso) en los Toros de Guisando, en 1468, al año siguiente, el 14 de octubre de 1469, la infanta Isabel se casa con Fernando de Aragón. Pero este matrimonio no fue un mero resultado del azar político, una

irrupción en el proceso histórico de un «capricho romántico de dos príncipes». Por parte de Aragón, durante el Reino de Juan II (padre de Fernando) venía identificándose, como hemos dicho, una política de aproximación a Castilla; de este modo, se buscaba, por un lado, preservarse de las pretensiones de Luis XI de Francia manteniéndose en el ámbito de la ideología de los humanistas del entorno del Cardenal Margarit -Canciller de Juan II-, que gustaba de poner en correspondencia Aragón y Castilla con la *Hispania Citerior* y la *Hispania Ulterior*, respectivamente, de la época romana e imperial, y alimentaban el proyecto de una reconstrucción inminente de su unidad (y todo esto, conviene subrayarlo, en una fase en la que la Corona de Aragón, después del asombroso auge del siglo XIII y principios del XIV, atravesaba un proceso de decadencia demográfica -la peste de 1333, 1347, 1351 y económica -competencia con Génova, conflicto de la *Biga* oligárquica y la *Busca*-. Por parte de Castilla, y sin perjuicio de los recelos heredados, respecto de los aragoneses, de los tiempos de Don Álvaro de Luna, existía también un poderoso partido aragonés, encabezado por el arzobispo de Toledo y apoyado por las grandes familias judías castellanas. Castilla podía inclinarse hacia Portugal (al Atlántico africano) o hacia Aragón (el Mediterráneo): pero Aragón tenía necesidad económica y política de Castilla, y la alianza de Castilla con Aragón no eliminaba la perspectiva Atlántica. Isabel pudo «elegir» el matrimonio con el Rey de Portugal, pero prefirió al heredero del Reino de Aragón. Ahora bien, en el contrato matrimonial del 5 de marzo de 1469, y pese a las interpretaciones retrospectivas del «tanto monta» por parte del partido aragonés (no podía olvidarse que todavía a finales del siglo XVI la Corona de Aragón «montaba» sólo el 12% de la población total de España frente al 73,2% de la Corona de Castilla), quedaba bien claro que, de momento al menos, era Isabel quien «Se casaba con Fernando»: Fernando tenía que residir en Castilla y apoyar en cualquier caso los intereses de la Princesa que, a partir de 1574, pudo ya considerarse como Reina de Castilla. Sin embargo, los cinco años en los que Isabel y Fernando (a punto éste de heredar el Reino de Aragón) tuvieron que hacer frente a las ciudades castellanas sublevadas que apoyaban a la supuesta hija de Enrique IV y que estaban, por cierto, auxiliadas por Portugal, sirvieron para confirmar todo el alcance y profundidad de la alianza, que en ningún caso, por tanto, puede reducirse (como tantos «historiadores «autonomistas» pretenden) a una mera alianza «en la superficie» (en la «superestructura»), como si se tratase del matrimonio de unos reyes cuyo efecto podría a lo sumo equipararse a una suerte de «pacto de no agresión» en el que los Reinos respectivos se mantenían como esferas absolutas, soberanos y exteriores entre sí. La alianza matrimonial implicaba, en este caso, el establecimiento o reforzamiento de otros vínculos, no solamente en el terreno

político-religioso (Tribunal de la Inquisición), sino también en el terreno estrictamente político y económico (bastaría tener en cuenta que Fernando, en cuanto «Señor de las Indias», resultaba ser propietario de su mitad); y también en el terreno de la base económica. Son acaso estos efectos, es decir, la previsión de los mismos, los que sin duda aconsejaron el matrimonio, como lo demuestra el acuerdo de las Cortes de Toledo en 1480, que declararon libre el transporte de bienes entre Castilla y Aragón; y aunque no fueran suprimidas las aduanas (que mantuvieron su función de oficinas de registro) dejaron de cobrar los impuestos. El «mercado interno peninsular» quedaba, de este modo, plenamente abierto.

El ortograma imperialista desborda los límites peninsulares a fin de «envolver» al Islam

Hasta el siglo XVI no aparecerán indicios realmente nuevos relativos al lugar hacia el que habrá de inclinarse el «centro de gravedad» de la Idea imperial de Occidente: ¿Hacia un Imperio Hispánico o hacia el *Sacro Romano Imperio*? La Reforma de Lutero y de Calvino, al separar de hecho al *Sacro Imperio* de Roma y al volver a reproducir en Inglaterra y en Alemania el cesaropapismo del Imperio Bizantino, permitirá replantear la posibilidad de un Imperio Hispánico como genuina encamación del Imperio Católico Universal, sobre todo en el momento en el que un rey de España, Carlos I, pueda volver a repetir, y ampliándolo a escala mundial, el «experimento» de su antecesor Alfonso X el Sabio.

El «Imperio Hispánico», cuyos ·valores, a través de la hegemonía de Castilla-León, habían oscilado en tomo a fronteras cambiantes, aunque siempre ampliadas, hasta llegar a los límites marcados por el perímetro mismo de la Península Ibérica y de sus Islas más próximas, se ve inclinado, en virtud de su propia característica funcional, a desbordar ese perímetro «tomando valores» por toda la redondez de la Tierra. Por primera vez, da la vuelta a la Tierra (*primum circundedisti me*) y puede afirmar con toda verdad que «en los confines del Imperio Hispánico no se pone el Sol». Con ello, la unidad de España se refuerza vigorosamente; esa unidad comenzará a perfilarse según lo que, poco después, será España en cuanto *patria* (con sentido estrictamente territorial) de quienes en ella viven, y aun *nación* española. La *unidad* de España se está constituyendo, aunque sea de un modo no escrito, dentro de una nueva *identidad*: la de la Monarquía hispánica.

Paradójicamente la nueva unidad determinada por la nueva identidad

española ya no será denominada oficialmente «Imperio», aunque esa unidad se constituya en el momento en el que comienza el Imperio español a tomar cuerpo como tal en el mundo. En su realización como Imperio Universal, la Monarquía hispánica tenderá a constituir como sujeto hegemónico, a España, como una nueva entidad política. En ella quedará refundido, junto con el Reino de Castilla, el Reino de Navarra, pero también el Reino de Aragón; y, a través de la «Corona de Aragón», la confederación administrativa de Reinos y territorios que ella comprendía: los Reinos y territorios peninsulares o insulares hispánicos (Aragón, Cataluña, Valencia, Mallorca), más los franceses (Rosellón, Cerdeña, Montpellier), los italianos (Sicilia, Cerdeña y Nápoles) y los orientales de los diversos ducados griegos de Atenas y Neopatria.

Conviene insistir en este punto dada su extraordinaria importancia. La conquista del Reino de Granada fue, sin duda, el último valor del «ortograma» (de la función) que la Idea del Imperio hispánico, cuyo adalid había sido el Reino de Castilla y de León, pudo alcanzar en la Península desde su enfrentamiento con el Islam; pero no era el último valor al que podía llegar la Idea imperial. La «Reconquista» recorrió tan sólo la franja de valores previos que era necesario recorrer, antes de poder pasar a ulteriores despliegues, dentro de un «Ortograma» que era recurrente e indefinido (in-finito). Un «ortograma» que ya había contemplado la posibilidad de asumir valores más allá de los límites marcados por el litoral sur peninsular, a saber, «valores africanos». Tres ejemplos.

En el siglo XI ya escuchamos a Mío Cid diciendo:

Allá dentro en Marruecos -o las mezquitas son,
que abrán de mi salto -quiçad alguna noch

Pero en el siglo XIII, Fernando III, terminada prácticamente la Reconquista peninsular (al-Andalus había dejado de ser un peligro; el Califato de Bagdad se desplomaba ante el empuje mongol), proyectó formalmente, antes de morir, no ya una expedición al Reino de Granada (que era vasallo de Castilla), sino una expedición a Marruecos. Y, al comienzo mismo del siglo XV, en 1402, Enrique III de Castilla entró en Tetuán; Betancourt conquista las Islas Canarias

Inmediatamente después de la toma de Granada -y, tras haber ido aplazando obligadamente los Reyes Católicos el «techo del Poniente» (que estaba incorporado, sin embargo, a sus *planes y programas*)-, se abre la puerta a

la posibilidad de un despliegue inusitado del «ortograma» del Imperio Universal. Y, lo que es más importante, siguiendo los mismos principios que determinaron su génesis: «recubrir al Islam». No suelen ponderarse como es necesario, a nuestro entender, ciertos hechos que, aunque no son desconocidos por los historiadores, tampoco suelen ser puestos en su debida relación. Me refiero, sobre todo, al hecho de que inmediatamente después de la toma de Granada, los Reyes Católicos pasaron a África y «a continuación» ordenaron la exploración hacia el Poniente. Pero esta exploración no iba dirigida al «descubrimiento de América» (el uso de este anacronismo del que todos son conscientes sin duela, revela una notable falta de rigor conceptual y, sobre todo, delata una perspectiva global equivocada). Buscaba «envolver a los turcos (a los musulmanes) por la espalda». Este proyecto era posible gracias a la concepción de la esfericidad de la Tierra y a los cálculos de Eratóstenes Posidonia que, a través del mapa de Toscanilla, pudo manejar Colón en la Junta de Salamanca. La «conquista de las Indias» se convirtió (sin que Colón, inmerso en el mito de la identidad entre el Nuevo Mundo y Asia, llegase a darse cuenta de ello: fue en 1500 cuando Juan de la Cosa destruyó ese mito) en la «Conquista de América». O lo que es equivalente en su «descubrimiento» (¿cómo podían descubrirse las nuevas tierras y pueblos sin conquistarlos?): el descubrimiento del Pacífico, por ejemplo; el descubrimiento de Australia, por Pedro Fernández de Quirós, fue muy precario, precisamente porque no pudo llevarse adelante mediante la conquista.

La definición filosófica del ortograma imperial en el siglo XVI. Sepúlveda y Vitoria

Ahora bien, mientras que la «Reconquista» no planteó a los teólogos (o a los filósofos) españoles de la Edad Media mayores dificultades doctrinales, la «conquista» levantó inmediatamente un tropel de objeciones a los teólogos, juristas o filósofos de la escolástica española, cuyo foco principal actuaba desde San Esteban de Salamanca. Ni los teólogos, ni los juristas, ni los filósofos de la Edad Media habían puesto en duda los «derechos» que los astures, o los leoneses, o los castellanos, o los aragoneses, o los valencianos, tenían para atravesar las fronteras de los moros y, lo que es aún más importante, para apoderarse de sus tierras o de sus mezquitas, bien fuera para destruirlas, o bien fuera para transformarlas en catedrales. Pero los escolásticos españoles (Vitoria, Soto, Melchor Cano...) suscitaron de inmediato la cuestión de los derechos que los españoles pudieran tener para entrar en el territorio de los indios, apoderándose de sus tierras o de sus templos, ya fuera para destruirlos, ya fuera

para transformarlos en templos cristianos. Acaso este cambio de actitud podría explicarse porque mientras la «Reconquista» podía ser justificada como «recuperación» de un Reino que había sido previamente robado, en la «Conquista» una tal justificación no era posible. Aquí se planteaba una situación nueva. Es cierto que se intentó ocultar la novedad invocando la idea tradicional según la cual los Reinos de Fez, Tremecén y Marruecos habían formado parte de la Monarquía visigoda; se suponía también que la influencia de esta Monarquía se extendía hacia las Islas adyacentes y, sobre todo, hacia las Islas Canarias. (nota 18)

Todavía Fernández de Oviedo pretendió, en 1535, aplicar la misma justificación de la «Reconquista» a la «Conquista» de las tierras americanas interpretándolas como las «Indias Hespérides» (Héspero o Hésperus, hermano de Kitym, pasaba por ser el duodécimo Rey de España en la fantástica genealogía de Annio de Viterbo, publicada en 1498, una genealogía que era seguida por otros autores, como Florián de Ocampo, en su *Crónica General de España*, en la que se llega a afirmar que Héspero reinó por el año 1648 antes de Cristo; según Fernández de Oviedo, Colón habría simplemente redescubierto América 3193 años después del reinado de Héspero). Sin embargo, semejantes fantasías ni siquiera fueron tomadas en serio por los ideólogos de la Conquista. La novedad de la Conquista, frente a la Reconquista, obligaba a regresar hasta los fundamentos.

Y es uno de los mayores «títulos de gloria», de siempre reconocido, del pensamiento español, precisamente el haber planteado, en el momento mismo de iniciarse la «Conquista», estas cuestiones fundamentales, y ello cualquiera que fueran las respuestas. Las posturas encontradas suelen polarizarse en las figuras de Juan Ginés de Sepúlveda y de Francisco de Vitoria. Pero lo que queremos destacar es que el enfrentamiento de estas posturas se produce sobre un fondo común, a saber, la idea de que existe un «Género Humano» y de que este «Género Humano» está sometido a unas leyes (hoy decimos, a unos derechos) naturales y universales, porque afectan a todos los hombres. Pero la Idea de unas leyes comunes al «Género Humano» nos pone delante de un problema tan grave por lo menos como el que esa misma Idea creía haber resuelto: el de determinar si esas leyes universales, que gobiernan a todos los hombres y a todos los pueblos, pueden estar dadas inmediatamente («distributivamente», de forma tal que las leyes -costumbres, culturas, religiones, etc. de cada pueblo deban ser consideradas tan humanas como las de cualquier otro pueblo), o bien si sólo pueden ser dadas mediatamente («indirectamente») a través de la acción que unos pueblos privilegiados (sea por razones naturales, sea por motivos

sobrenaturales) puedan ejercer sobre los otros pueblos de la Tierra.

Ahora bien, y es esto lo que importa subrayar, ni Sepúlveda, ni Vitoria (no así Las Casas) se mantuvieron en el terreno del relativismo filosófico cultural. Tanto uno como otro adoptaron la perspectiva del universalismo y aun la teoría del «gobierno indirecto». Pero Sepúlveda, como buen aristotélico, defendió la legitimidad de la intervención porque «es de derecho humano y divino someter a los indios del nuevo mundo al poder del rey de España, no para obligarlos a ser cristianos por medio de la fuerza o de la intimidación, pues si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarlos a observar las leyes de la naturaleza, que obligan a tocios los pueblo s, que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente [antropofagia, sodomía, sacrificios humanos...], quedando, sin embargo, a salvo su libertad natural y sus bienes». (*Historia del Nuevo Mundo, I, 13*.) Y Vitoria defendió la legitimidad de la intervención desde el supuesto, no ya de imponer la verdad de la religión católica, sino del derecho a que esta verdad revelada fuese ofrecida a todos los hombres (a los indios entre ellos), pasando por encima de la resistencia que, tras el «requerimiento», que había inventado Palacios Rubios, ellos pudieran ofrecer. No podemos entrar aquí en el análisis de los argumentos que se esgrimieron en pro o en contra de la justificación de la Conquista. Tan sólo subrayaremos la importancia que en este debate tiene, contemplado desde el presente, la distinción entre la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic* (siempre que estas perspectivas no sean entendidas en sentido disyuntivo): las justificaciones o impugnaciones *emic* pueden tener un correlato *etic* más o menos profundo y sólo cuando lo tengan directamente comenzarán a poder ser tomadas en cuenta (decimos directamente, porque indirectamente, el mero hecho de creerse en la obligación de ofrecer una justificación a la Conquista, aunque ella fuera tan fantástica como la que sugería Fernández de Oviedo, podía tomarse como un indicio de que la cuestión de la justificación estaba al menos planteada).

Ahora bien, la perspectiva *emic* nos sitúa ante las ideologías de la Conquista; son, por tanto, estas ideologías aquellas que han de ser analizadas y valoradas en función de correlatos *etic* desde las cuales hoy podamos reconocerlas. Por supuesto, la justificación de la *Conquista* desde la ideología de una *Reconquista* nos hace sonreír por la ingenuidad de quienes la aceptaban (aunque la sonrisa no debe hacernos olvidar el papel de «Idea fuerza» que para los proyectos expansionistas -imperialistas pudo corresponder a esta ideología legitimadora, y no sólo como una justificación jurídica, sino como un mecanismo destinado a quitar a los medrosos el «terror a lo desconocido», proporcionando a sus

prolepsis la seguridad de una ilusoria *anamnesis*: «la aventura hacia el Poniente no es un salto en el vacío, sino la reproducción del camino que ya pisaron nuestros antepasados»). Sin embargo, las justificaciones religiosas no tienen un peso mayor, para los criterios *etic* de nuestro presente, que las legitimaciones de Historia ficción. No podemos admitir hoy como válida la alegación de que los españoles (o los portugueses), en cuanto católicos, «tenían derecho» a ocupar el Nuevo Mundo como portadores de la auténtica verdad revelada; y no sólo porque este mismo derecho habría que concedérselo a los musulmanes, a los judíos, o a los luteranos, sino, sobre todo, porque esa verdad, en cuanto revelada (dice la «conciencia del presente»), no confiere ningún derecho a nadie para imponerla. Por la misma razón, tampoco podía alegarse como legitimación de la conquista alguna bula papal (como la de Alejandro VI), aunque algunos, como Juan de Solórzano (*Política Indiana*, Madrid, 1930, tomo I, pág. 101), recordaron que el Papa era Vice-Dios en la Tierra; por tanto, que los reyes de España o de Portugal no adquirían ningún derecho, como pretendieron, ni siquiera como ejecutores de un encargo encomendado por el Papa.

> Pero estas críticas que nosotros hacemos hoy a las justificaciones ideológicas de la «conquista», derivadas de principios de Historia ficción, o de Historia verdadera, o teológico-dogmáticos, relativos a la Iglesia de Cristo, al Papa, a la verdad sobrenatural, etc., son precisamente las mismas críticas qué formulaban los filósofos españoles, tanto Ginés de Sepúlveda, como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto o Diego de Covarrubias. Y consideramos a Francisco de Vitoria (o a Domingo de Soto...) como filósofo antes que como teólogo dogmático, porque sus razonamientos se basaban, precisamente, en la distinción entre un orden natural, abierto a la razón filosófica (que comprendía también a la Teología natural) y un orden sobrenatural, abierto solamente por la fe en la Revelación. La distinción, dada en la tradición tomista, entre la Teología natural y la teología revelada resultará ser, por tanto, absolutamente fundamental para enjuiciar este asunto; pero esta distinción se oscurece cuando se consideran como «teólogos» a secas a Vitoria, a Melchor Cano, a Domingo de Soto, etc., porque una tal consideración no excluye formalmente a la Teología Dogmática o Bíblica. Por ello, es preferible hablar de los «filósofos de la conquista», a hablar de los «teólogos de San Esteban». Vitoria, por ejemplo, ante la conquista de América mantiene un enfoque filosófico, tanto o más que teológico-dogmático; y, desde luego, sus *Relecciones de Indias* (hay que subrayar este punto frente a esa interpretación corriente que presupone una oposición radical entre el punto

de vista «teológico» de Vitoria y el punto de vista «filosófico» de Sepúlveda y otros) constituye una defensa filosófica, en toda línea, del derecho de los españoles a *entrar* en América y a *asentarse* en ella. Otra cosa es que sus argumentos difieran en parte de los que daba Sepúlveda y, por supuesto, de los que daban otros teólogos (por ejemplo, apelando a la autoridad del Sumo Pontífice para justificar la posesión de «aquellas provincias», o los que utilizaban argumentos análogos a los que empleó Juan Wicleff, condenado por el Concilio de Constanza, en su fórmula: «nadie es señor civil mientras esté en pecado mortal»). Sin duda, en las *Relecciones de Indias*, de Vitoria, encontramos abundantes argumentos «en defensa de los indios»; pero es preciso afirmar (y esto es lo a algunos sonará a paradoja) que es en el terreno de la argumentación filosófica donde encontramos los argumentos más sólidos en defensa de los «derechos de los españoles» a la entrada y asentamiento de América, e incluso a la justificación de su derecho a hacer la guerra a los indios en determinados supuestos teóricos (que, sin embargo, en la práctica resultaban ser, en la opinión del propio Vitoria, los únicos pertinentes). Cabría, pues, en líneas generales afirmar, que, mientras las argumentaciones «en defensa de los indios» las toma Vitoria preferentemente de los principios de la Teología dogmática (y también de los principios del Derecho Civil positivo, como los que se refieren a la capacidad del menor a ser propietario), los argumentos en «defensa de los españoles» (derecho de entrada, asentamiento, derecho a hacer la guerra a los indios) los desarrolla Vitoria formalmente a partir de los principios del «Derecho de gentes», principios que son, desde luego, filosóficos. Y si esto es así, tendríamos que concluir que la apelación al «Derecho de gentes», tantas veces invocada como el gran mérito y gloria de Vitoria en cuanto «defensor de los indios» y «crítico de la conquista», habrá que verla (sea o no gloriosa) como la manera a través de la cual precisamente el «fundador del Derecho Internacional» defendió los «derechos de los españoles» a los que nos hemos referido: derecho a la entrada, al asentamiento y a la guerra a quienes intentasen resistir aquellos derechos fundamentales. No es ésta la ocasión para probar esta tesis. Me limitaré a ilustrar su significado con algunos testimonios sacados de las mismas *Relecciones* de Vitoria. Por lo que se refiere a la «defensa de los indios»: «los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se haga de ella...; si la fe se ha propuesto a los bárbaros del dicho modo y no la aceptan, los españoles no pueden hacerles la guerra por tal razón, ni obrar contra ellos por derecho de guerra» (*Relección* I, II

Parte, 10 y 11). Por lo que se refiere a la defensa de la «entrada y asentamiento de los españoles» bastará citar, ante todo, el primer «título legítimo e idóneo» alegado por Vitoria (por el que «pudieran los bárbaros venir a poder de los españoles»): el título de la «sociedad natural y comunicación [de bienes]»: «Los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño [bien entendido que adoctrinar a los indios en la fe cristiana y anular sus costumbres bárbaras -en términos actuales: destruir sus culturas no es, según Vitoria, causarles daño] y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros». «Por derecho natural son comunes a todos el agua corriente, el mar, los ríos y los puertos y por derecho de gentes es lícito atracar en ellos». «Si tentados todos los medios los españoles no pueden conseguir su seguridad entre los bárbaros si no ocupando sus ciudades y sometiéndolas pueden lícitamente hacerlo». «Es lícito a los españoles comerciar con los indios, importando los productos de que carezcan y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas que en ellos abundan». «Aun sin necesidad de la autorización de Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos [sacrificios de hombres inocentes, matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes]». Dice también Vitoria que, aunque no se atreve a sostener que los bárbaros, si no son del todo amantes, distan muy poco de serlo, tampoco se atreve a condenar que, por tanto, no son aptos para formar o administrar una república legítima «en las formas humanas y civiles». Y, en un contexto más general, «el fundador del Derecho Internacional», Francisco Vitoria, afirma (por ejemplo en la *Lección en la que se trata sobre si el guerrear es siempre pecado mortal*) que «cuando es necesario para el fin de la victoria matar a los inocentes, es lícito hacerlo como el bombardear una ciudad para tomarla, aunque ello cause la muerte de los inocentes, ya que estas muertes se siguen sin intento o «*peraccidens*» [en términos OTAN de nuestros días, como «efectos colaterales»].

Las relaciones reales entre el Imperio y la Iglesia son, en cualquier caso, muy ambiguas. Desde luego, hay que descartar la ideología de la confluencia armónica de *planes y programas*: mejor será comenzar asignando finalidades diferentes, dentro de unos supuestos teológicos comunes (los que se expresan en las fórmulas: «por el Imperio hacia Dios» hacia el Dios de la Revelación-, y «por Dios hacia el Imperio»). Y estas fórmulas implican, de hecho, una contradicción permanente, en cuanto representan, cuando se concretan en instituciones, dos voluntades de poder incompatibles: la «voluntad de poder» de la Iglesia

(manifestada ya en la Bula *Intercaetera* de 1493 y las sucesivas Bulas de mayo y septiembre del mismo año, por las que se pretendía dar a los reyes de Castilla y de Aragón la *comisión* de evangelizar las tierras recién descubiertas), y encarnada muy pronto por los dominicos, y aun por los franciscanos y los jesuitas (menos por los agustinos), y la «Voluntad de poder» de los Reyes y de los conquistadores (o, como se dirá después, de los «pacificadores»). Cada cual llevaba su propia «política»: los frailes arremeterán contra las prácticas de los conquistadores (o de los pacificadores) y buscarán la conversión (la «reducción») de los indios a sus dogmas y rituales, predicándoles en su propia lengua, y aun manteniéndolos en «ciudades perfectas» (l*a Vera Paz*, de Las Casas), o en las *reducciones* controladas por ellos y exentas, si fuera posible, de la autoridad imperial. Pero esta estrategia se oponía frontalmente a los intereses imperiales (imperialistas) que tendían a incorporar a los indios a la República (Monarquía hispánica), a hacerlos ciudadanos, a enseñarles el idioma y las costumbres españolas. La tensión es tan intensa que Fernando el Católico, durante su regencia, piensa seriamente en meter a todos los dominicos en un barco y traerlos a España. En todo caso, les prohíbe que hablen en el púlpito de estas materias «porque cada hora que ellos estén en esta Islas, harán mucho daño». Pero no parece, por ello, que pueda «cargarse en la cuenta de la Iglesia», de los frailes, la gloria de la defensa de los derechos humanos. Podríamos incluso arriesgarnos a decir que había una «mala fe» en los dominicos aún más perversa que la brutalidad de los encomenderos; porque los frailes *sabían* (y si no lo sabían es porque no querían saberlo) que sin las tropas de cobertura ellos no podían seguir catequizando sin violencia en sus dogmas y ritos a unos indios supersticiosos. En todo caso, afirmamos que la *racionalidad* estaba más del lado de los encomenderos y juristas que del de los frailes defensores de los indios inocentes (al menos si es que estos frailes buscaban mantenerlos en su estado de inocencia). Más aún, la racionalización no tenía (ni ha tenido jamás) otra vía de llevarse adelante (y esto ocurre ya en la educación de los individuos) que la de la coacción, con mayor o menor prudencia utilizada. La contraposición entre *razón* y *violencia* es metafísica, porque la razón carece por sí misma de capacidad organizativa y la razón sólo se hace presente como forma de administración de unos modos y maneras de violencia frente a otros. Era muy cómodo para los referidos padres dominicos -Montesinos, Las Casas, etc. - o franciscanos, arremeter contra la violencia de los encomenderos o pacificadores mientras que ellos, a su sombra, pretendían adoctrinar a los indios conculcando también lo que hoy llamamos «Derechos Humanos» (y no sólo porque a veces, con Las Casas, justificasen los sacrificios rituales, sino porque pretendían evangelizarlos). ¿Por qué no dejaban tranquilos los frailes a los indios con sus serpientes emplumadas,

sus jaguares divinos y se volvían a España? Irracional y ucrónica (incompatible con la ley del desarrollo de las sociedades humanas) era la mitología, precursora de la mitología del «buen salvaje», de la «inocencia de las gentes simplicísimas, mansuetísimas y obedientísimas» que habitan el Nuevo Mundo en la edad dorada en las que los han descubierto los españoles (como diría el Ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga en su testamento). El racionalismo aparece, a nuestro juicio, en el momento del «imperialismo generador« (del imperialismo que Ginés de Sepúlveda llamó «Imperio civil», el que se ejerce sobre los hombres libres, buscando su bien), aunque no por la parte del «imperio depredador» (aquel que Sepúlveda llamaba «Imperio heril», orientado al dominio de los esclavos o siervos para bien del conquistador, como sería el caso del «Imperio despótico» turco, del que procederá la idea del «despotismo oriental» de Montesquieu y, luego, de Marx). Ni siquiera es preciso alegar en descargo de la empresa de la conquista que, al menos, los españoles tuvieron escrúpulos de conciencia y aun fueron los primeros en tenerlos, ante la necesidad de aplicar la violencia, hasta el punto de que en 1549, Carlos 1, a instancias del Consejo de Indias, ordenase el cese de la conquista hasta que una Junta de Teólogos dictaminase. Porque los resultados de los dictámenes de 1551 (tras oír a Sepúlveda y a Las Casas) y 1556 en Valladolid fueron muy ambiguos (en sus célebres Comentarios a las Partidas, Gregorio López, en 1551, justifica la conquista siempre que se respeten ciertas condiciones). Además, en 1551, la «querella de los justos títulos» se planteaba ya de otro modo a como se suscitó en 1493 en los documentos de Alejandro VI y en su plasmación jurídica, por Palacios Rubios, a saber, en la institución del *requerimiento*. Había aparecido un hecho nuevo: el «hecho consumado», pero que «hacía derecho», constituido por los millares de indios que ya eran cristianos y necesitaban, por tanto, protección. Y, con esto, quedará el terreno preparado para las Instituciones de Indias de 1556 y para las Ordenanzas de Indias de 1573, que constituyen, en realidad, una justificación de la ocupación del territorio «desierto» o de la violencia ante los indios que cometan pecados *contra natura*, o que se rebelen contra la autoridad del Rey, o que no quieran recibir la fe católica. Unos principios similares a los que utilizaron los clásicos de la Antropología «evolucionista» (Margan, Lubock, Tylor...) para justificar la colonización inglesa o francesa («elevar a los salvajes y a los bárbaros al estadio de la civilización») o a los que siguen en nuestros días tantos detractores escandalizados de la conquista de América que, en nombre de la salvaguarda de los «Derechos humanos», lanzan sus misiles contra Bagdad o movilizan a la OTAN para bombardear a Belgrado o Prístina. La «justificación» del imperialismo español no puede apoyarse tanto en los escrúpulos que los actos más violentos y brutales suscitaban en las personas sensibles, sino en los

hechos que manifestaban sus intenciones objetivas, en medio mismo de la brutalidad privada. Y entre estos hechos hay que contar, por ejemplo, el reconocimiento de los indios como *hombres libres* Junta de Burgos y Leyes de Burgos, de 27 de diciembre de 1512 y de 28 de julio de 1513) y no esclavos; la fundación de ciudades, universidades, virreinatos, audiencias, etc. (es decir, todas ellas instituciones antes civiles que religiosas). Y ¿quién se atrevería a considerar hoy -en los días del auge del ecologismo- como conducta depredadora de la política del imperialismo español a la política de limitación del desarrollo industrial del Nuevo Mundo (aunque estas limitaciones hubieran estado inspiradas por el proteccionismo de los exportadores de manufacturas del Antiguo Mundo)? La política real que siguió de hecho la Corona española en la conquista (o entrada) en las Indias, y sobre todo, en el terreno de la política internacional, o imperial, no tiene por qué definirse, como tantos pretenden, como una política pragmática sin «principios» (salvo el de amparar la codicia de los conquistadores) arrastrada por las circunstancias de cada momento. Por de pronto, es una política que tiene como principio fundamental especifico o particular la *eutaxia* del Estado que la mantiene, su incremento y, desde luego, otros principios genéricos o universales, como puedan serlo los del «Derechos de Gentes» (hoy «Derechos Humanos») o los de la evangelización de todos los hombres. No cabe hablar, por tanto, de ausencia de principios. Lo que caracteriza a una política real son los incumplimientos de los principios, las excepciones, en las ocasiones en que parezcan imprescindibles precisamente para que los principios se mantengan. Los principios generales, según las circunstancias, no son siempre los mismos y, en todo caso, cada principio general sólo puede ser aplicado compuesto con otros principios y con otros parámetros. Por ejemplo, el principio general que asigna al Imperio la facultad de extenderse por otros pueblos con el fin de «liberarlos» de instituciones intolerables, como el esclavismo, o de normas *contra natura* (sacrificios humanos a los dioses, canibalismo ritual...), requiere ser compuesto con otros principios o normas particulares que Ginés de Sepúlveda formuló en la época de Carlos I en *Democrates alter*, que no pudo ser publicado (debate con Las Casas en Valladolid, 1550, moderado por Domingo de Soto) y en su *De regno et regís officio* dedicado a Felipe II, y publicado en 1571, en donde defiende el derecho natural que asiste a los pueblos civilizados a mandar y gobernar a las naciones bárbaras y a hacerles la guerra si se resistieran a ello. O bien, el principio de «no violencia» o de «pacificación de los indios que (por influencia de los dominicos sobre todo) sustituirá al principio de la conquista, a partir de las Ordenanzas de Indias de 1573, requerirá también atemperarse con otros principios (por ejemplo, el que establece la facultad de defenderse con la guerra cuando se es atacado por

otros pueblos). Es evidente, sin duda, que los principios universales sólo pueden aplicarse en composición con otros principios particulares también previstos en las Ordenanzas (que reconocen excepciones, casos de rebelión contra la Monarquía o de delitos *contra natura*). De este modo, la política real determinará que, por ejemplo, para conseguir el dominio universal, sea preciso detener el proceso de expansión (el temor a la despoblación hace que Felipe II, en 1565, prohíba llevar a cabo nuevas conquistas); o bien que el proceso de instauración de la paz haga necesario, una y otra vez, levantar la guerra (*ius belli*). La «guerra contra la guerra» se verá como necesaria para conseguir la eliminación de la violencia; para suprimir la miseria y la esclavitud, es decir, para hacer producir las tierras de las encomiendas, será necesario importar mano de obra negra. ¿Acaso no se hacían esclavos negros en el Norte africano para venderlos en la feria de Carmona antes del Descubrimiento? Los negros africanos eran musulmanes y, acaso por ello, a los reverendos padres dominicos, como Las Casas y otros, no les escandalizaba tanto el tráfico de esclavos negros como la esclavización de los indios que se suponían inocentes y no idólatras; y, cuando comienza la explotación minera masiva (Potosí, Zacatecas), ya en el reinado de Felipe II, será preciso poner a trabajar a los indios, con todas las cautelas que se quiera (Leyes de Burgos 1513) pero, a fin de cuentas, en condiciones que aunque jurídicamente no fueran las del esclavismo (vacaciones de cuarenta días, supresión de la apropiación de los hijos de esclavos a título de «derecho a los frutos»), de hecho, en muchas ocasiones, los indios fueron sometidos en las minas del Perú a una explotación tan brutal como la del antiguo esclavismo. Y, sin embargo, sin trabajo cuasi esclavo en el campo y en las minas, la esclavitud no habría podido ser eliminada: «Un paso atrás y dos adelante» sería, en la fórmula de Lenin, la forma más optimista de definir la política real.

Carlos I y el nuevo «fecho del Imperio».
La Idea imperial de Carlos V como Idea filosófica

Más ambigua era la ideología del Imperio, excitada por la circunstancia «inesperada» -tan inesperada como la del «fecho del Imperio» en el siglo XIII- del nombramiento de Carlos I como Emperador del *Sacro Romano Imperio*. Tampoco Vitoria o Melchor Cano aceptarían la legitimación de la conquista a partir del principio de la soberanía universal del Emperador: en nombre del Emperador tampoco podía arrebatársele las propiedades a los indios. Pero hay que tener en cuenta que la Idea de Imperio, tal como se utilizaba en la época de Carlos V, adolecía de la misma ambigüedad que era propia de la idea de Teología. El Imperio tenía «un momento revelado» (*non est potestas nisi a Deo*,

de San Pablo; donación de Constantino, coronación por el Papa, etc.) y tenía «un momento natural». Ahora bien, la crítica filosófica a la legitimación imperial de la conquista iba referida, ante todo, al «momento revelado» de la Idea de Imperio. Pero esto no significaba que el Imperio, considerado desde su «momento natural», no pudiera ser justificado filosóficamente, como expresión de la «Unidad del Género Humano» y de la necesidad de que todos los pueblos de la Tierra se mantuvieran dentro del «Derecho de Gentes» (hoy decimos de los «Derechos Humanos»). Éste es el punto de vista que mantuvo, el mismo año 1525 en el que Luis Vives publicó su *De communione rerum*, Miguel de Ulcurrum, en su obra, dedicada a Carlos V, *Catholicum opus imperíale regiminis mundi*.[(nota 19)]

En resolución, la justificación ideológica de la conquista, cualquiera que ella fuese, implicaba, no sólo el hecho de la conquista y del «descubrimiento» (que se llevaba a efecto, en cualquier caso, al margen de las «cuestiones de justificación»), sino también una perspectiva imperial (en el sentido de Alfonso el Sabio), que situaba a la Monarquía hispánica en un nivel más elevado que el que mantendría una mera conquista rapaz, o incluso una ideología de la rapacidad, del «derecho de los más fuertes» (que es el criterio que alegan ciertos ideólogos del «Imperio vikingo»). Es evidente que la razón fundamental de la conquista estribaba materialmente en la mayor potencia de los conquistadores; pero es muy distinto que esta mayor potencia plantease la cuestión de su legitimación en función de los derechos naturales de los conquistadores, en la medida en que éstos iban más allá del mero programa de depredación. Que se intentase legitimar la conquista como un proceso de pacificación (como se hizo, a partir de las Ordenanzas de 1573), como un protectorado de los pueblos primitivos necesitados (como los niños) de cuidados especiales, no para mantenerlos perpetuamente en estado de tutela (como sugería Ginés de Sepúlveda), sino para conseguís su emancipación y su liberación (como se consiguió efectivamente cuando esos pueblos tuvieron la capacidad para emanciparse). Desde este punto de vista, la emancipación de las Repúblicas sudamericanas respecto de la Corona de España podría verse como el cumplimiento mismo de la Idea imperial; no fue, por tanto, indicio únicamente de la decadencia esta Idea, sino también de su plenitud.

Lo cierto es que, en medio y a través de todas estas controversias filosóficas sobre la legitimación de la conquista, tuvo lugar una profunda refundición en las primeras décadas del siglo XVI, de la antigua unidad española, en el seno de la nueva identidad hispánica. Es evidente que la refundición de la que hablamos tuvo como catalizador el descubrimiento del Nuevo Mundo y las perspectivas que él abrió. Las líneas de fuerza medievales, que pasaban por el Mediterráneo, se desplazaron hacia el Atlántico. Los comerciantes de la Corona de Aragón vieron llegado su momento frente a sus enemigos naturales, los genoveses; no era la sombra de los godos, sino también la sombra de la *Hispania* romana la que se proyectaba en los pactos de la confederación catalana-aragonesa con Castilla (una confederación que, juntando a Aragón, Cataluña, Valencia, Baleares y Navarra, alcanzaba 1.543.000 personas; Castilla llegaba a 8.304.000). Nebrija, que había presentado su *Gramática* en la perspectiva del «fecho del Imperio», inventó también el símbolo del nudo (¿la nueva unidad que ataba el yugo a unas flechas, dedicado a Isabel y de significado no bien conocido?) y las palabras

«tanto monta», palabras que, más adelante, se interpretaron interesadamente, por el partido aragonés, como expresión de la equiparación entre el poder de Femando y el de Isabel, pero que probablemente tenían una intención muy distinta: la intención de subrayar que, una vez establecida, contra la oposición de los nobles feudales, la monarquía autoritaria de los Reyes Católicos (con el instrumento unificador de la Inquisición), tanto daba («tanto monta») que los nobles se hubieran sometido al poder real unitario de grado o por fuerza («tanto monta cortar [el nudo gordiano] como desatar»).

Es en este contexto de la refundición en el que se inicia la unidad de España, según su nueva identidad, en el que tiene lugar el segundo «fecho del Imperio»: Carlos I se ve otra vez llevado a asumir, como antes su antecesor Alfonso X, ese mismo «fecho del Imperio». Carlos I es nombrado, bajo la denominación de Carlos V, *Emperador del Sacro Romano Imperio*. ¿Qué podía significar esto para España? Es frecuente decir hoy: *una nueva y moderna identidad europea*, a la que se habrían opuesto, desde posiciones arcaicas y medievales, los comuneros. Así lo interpretaron Menéndez Pelayo, Marañón y Ortega, y esta música suena bien a los euroburócratas de nuestros días. Sin embargo, la equiparación de la disyuntiva Carlos V/Comuneros, con la oposición modernidad europea/arcaísmo castellano, nos parece gratuita. Los comuneros eran tan modernos, al rebelarse contra las Cortes de La Coruña, como medieval era Carlos V al coronarse con la corona de los Otones. Ocurría acaso sencillamente que quienes se oponían a la «aventura» de Carlos V hacia el *Sacro Romano Imperio Germánico* es porque veían, no sin buenas razones, como postiza su identidad dentro de ese Imperio «europeo». De otro modo, no es que buscasen circunscribir a Castilla en «autarquía», cuando estaban ya implicados en la conquista del Nuevo Mundo; era que el «fecho *del Sacro Imperio Romano*» no era el suyo. Más aún: el título imperial que oficialmente recaía sobre Carlos V era incompatible con el título hereditario que Carlos I podía alegar como *Imperator totius Hispaniae*. Si Carlos V se hacía Emperador de las Alemanias (de los Reinos, Ducados, etc., germanos), no podía ser Emperador de las Españas. Eran dos opciones incompatibles. Según esto, cabría afirmar que los *comuneros* (sin perjuicio de sus objetivos particulares) actuaron en consonancia con la «corriente principal de la Historia», la que optaba por un *Imperio Hispánico* dando la espalda al *Sacro Romano Imperio*. Tras la abdicación de Carlos V, prevaleció el partido hispánico; aunque el partido imperial -el del *Sacro Imperio*- todavía dio sus últimos estertores, al parecer, con el desgraciado hijo de Felipe II, el Príncipe Carlos, que -y esto sí que era un proyecto medieval- llegó a dejarse retratar como Carlos VI, en abierta rebelión a los *planes y programas* de su padre.

Lo cierto es que el «fecho del Imperio» de Carlos V determinó probablemente que se retirase la denominación «Oficial» de Imperio al Imperio efectivo que se le estaba abriendo a España (del mismo modo a como el «fecho del Imperio» de Alfonso X determinó el desuso de los títulos imperiales por parte de los reyes de Castilla). Mercurino de Gattinara había sugerido a Carlos I la idea de un Imperio entendido como *Monarchia Universalis* (que implicaba adquisición de territorios, o, dicho de otro modo, «depredación formal»). Don Pedro Ruiz de la Mota, obispo de Badajoz, que en 1508 había marchado a Bruselas por rozamientos con Fernando de Aragón y que presidió las Cortes de Santiago de 31 de marzo de 1520, no defenderá ya tanto un Imperio territorial, cuanto una *Universitas Christiana* que ejerciera la función de un poder moderador universal (más de acuerdo con la Idea de Imperio de las Partidas). Un poder moderador universal pero ejercido desde España: «ágora es vuelta a España la gloria de España que muchos años pasados estuvo adormecida».

En cualquier caso, el tratamiento de un asunto tan delicado como sin duda lo es el de la Idea de Imperio de Carlos I (no ya sólo la de Carlos V) de España, requiere tener en cuenta la distinción entre los puntos de vista *emic* (que nos introduzca en la idea de los agentes de esta Idea: Carlos I, Gattinara, Erasmo, Alfonso Valdés, el obispo Mota...) y los puntos de vista *etic*, por ejemplo, los que mantenían las otras potencias distintas del Imperio español, incluyendo al Papa; y en particular nuestro propio punto de vista, situado en las coordenadas del materialismo histórico. Se ha dicho (Maravall, por ejemplo) que la Idea de Carlos V no tiene nada que ver con la tradición española, sino que representa una ruptura con ella: la empresa imperial carolina estaría conformada por componentes muy diversos (borgoñones, españoles, flamencos, alemanes, italianos...). La «erasmomanía» de otros historiadores (apoyados, en este caso, sobre todo, en la *lnstitutio Princípis Christiani*, que en 1516 escribe Erasmo con destino al futuro Emperador y en donde aparece ya la idea de la *Universitas Christiana*) los lleva a concluir que el proyecto carolinio del Imperio se habría conformado esencialmente en el molde de esta idea de la *Universitas Christiana*, alimentada sobre todo por el canciller Mercurino de Gattinara, aunque otros atribuyen a Gattinara la Idea dantesca de la Monarquía Universal que «busca reducir el Universal Mundo bajo un solo Pastor» (proyecto que Carlos V atacará explícitamente en Bolonia en 1529). La Idea de una *Universitas Christiana* habrá que contraponerla a la Idea de una *Monarchia Universalis* en el sentido de que mientras la *Universitas Christiana* podría considerarse como una reformulación de los límites del proyecto medieval del *Sacro Imperio Romano Germánico* (circunscrito al ámbito europeo) de los Reinos o Repúblicas

cristianas, a cuya armonía -y no el dominio sobre ellas sería lo que se buscaba- al proyecto de la *Monarchia Universalis* habría que atribuirle una estirpe «imperialista» diferente, que nos retrotraería al Imperio romano, incluso en los momentos previos (los de Augusto) a su conversión al cristianismo con Constantino; momentos, por tanto, anteriores en siglos a la «donación de Constantino» (la *Monarchia Universalis* ni siquiera llevaba el nombre de Cristiana; pretendía, acaso, mantenerse al margen, con espíritu gibelino, de la Iglesia Romana, a la manera como el proyecto de la *pax universalis* de Dante quiso mantenerse separado del proyecto de la *pax christiana*).

Ahora bien: ¿podemos mantener desde nuestras coordenadas de hoy que el proyecto de una *Monarchia Universalis* fuera un proyecto no cristiano y que la *Universitas Christiana*, por ser cristiana debiera circunscribirse al ámbito europeo, que era el ámbito de la cristiandad «realmente existente»? ¿Podemos dar por supuesto que un proyecto que no busca la «dominación» de los Reinos a él sometidos no puede entenderse como Imperio universal, sino que habría que circunscribirlo al ámbito simbólico del *Sacro Imperio*, cuya Corona es la que precisamente recibía Carlos I? A nuestro entender, es la intersección de todos estos conceptos, y de algunos más, lo que explica la confusión objetiva de las Ideas implicadas en nuestro asunto.

Ante todo, la Idea de una *Universitas Christiana*, como proyecto político, no tiene por qué identificarse con cualquier tipo de proyecto promovido desde el «agustinismo político». La *Universitas Christiana* es genéticamente inseparable de la Iglesia romana, pero estructuralmente, puede disociarse de ella. Se trata de decir, sencillamente, que en la expresión «Universitas Christiana» la condición de cristiano podría afectar, ante todo, a las sociedades que están siendo organizadas ya como sociedades políticas; es decir, «cristianas» podía equivaler a lo que hoy designamos con el nombre de «Sociedades civilizadas», urbanas, como sociedades de familia monógamas, frente a las sociedades tribales, salvajes o «bárbaras», polígamas, como pudieran serlo las tribus islámicas de los almohades o de los benimerines. Desde este punto de vista, la cristianización de una sociedad bárbara (idólatra) sería la condición previa para poder conformarla como sociedad política. ¿Cómo Carlos I, Rey de España, y plenamente consciente ya en las Cortes de La Coruña de que la Corona imperial que va a recibir, no puede significar la dejación o el abandono de las inmensas regiones del Nuevo Mundo que se le entregan junto con la Corona de Castilla? ¿Acaso no se lo estaban recordando los españoles más adelantados de su Reino, como pudiera serlo Hernán Cortés? En la Carta de Relación enviada en 30 de octubre

de 1520 al «lnvictissimo Emperador y Señor nuestro» Hernán Cortés le dice a Carlos 1: «Por qué hé deseado que vuestra Alteza supiesse las cosas de esta Tierra: que son tantas y tales, que como ya en la otra Relación escribí [la primera, perdida] se puede intitular de nuevo Emperador de ella, y con título, y no menos mérito, que el de Alemania».

La cristianización de los pueblos paganos del mundo no es sólo un mandato evangélico; es también la condición previa (que habría que encomendarla a los frailes: dominicos, franciscanos, agustinos...) para poder organizar políticamente a todos estos pueblos (que Carlos V diera orden, en un momento dado, de interrumpir las *conquistas* -o las *entradas* a nuevos territorios no significaba que abdicase de sus ideales católicos; significaba que las autoridades administrativas y militares sabían que una expansión incesante y continuada determinaba la despoblación de los territorios «pacificados», y que era preciso ajustar el ritmo de la expansión al ritmo de la sucesión de las generaciones).

Por otra parte, no cabe afirmar que un proyecto imperial que no busca la «dominación», sino la concordia o la paz entre las repúblicas o reinos cristianos a él adscritos, no pueda ser un Imperio universal; una tal afirmación se basa en la desatención hacia la distinción entre el «Imperio generador» (el «Imperio civil» de Ginés de Sepúlveda, pero también el «Imperio» de Alfonso X) y el «Imperio depredador» (el «Imperio heril» de Ginés de Sepúlveda). Otra cosa es que los indios, una vez cristianizados, debieran organizarse políticamente desde la perspectiva de un «Imperio heril» (que sería la tesis atribuida a Sepúlveda) o bien desde la perspectiva de un «Imperio generador» (que fue la tesis de Vitoria y del propio Carlos I).Y esto significaba, por ejemplo, la condena de los métodos de evangelización de tantos dominicos, franciscanos o jesuitas que, en Jugar de ver a los indios como futuros miembros de la Monarquía hispánica (lo que implicaba enseñarles la lengua castellana, incorporándolos a sus costumbres, haciéndolos ciudadanos), preferían verlos como miembros inmediatos de una *Universitas Christiana* en sentido místico (el «Cuerpo de Cristo») para lo cual no era necesario que aprendiesen la lengua y las costumbres españolas, porque en las profundidades místicas del seno del Cuerpo de Cristo, el guaraní, el quechua o el náhuatl valían tanto como el latín o el castellano.

Teniendo en cuenta todas estas distinciones, cabría reivindicar la estirpe hispánica de la Idea de Imperio de Carlos I, reivindicación que fue propuesta ya, como es sabido, por Ramón Menéndez Pidal, con argumentos *emic* muy sólidos y que reciben, nos parece, una enérgica reevaluación desde la perspectiva *etic* en

que nos hemos situado. la Idea de Imperio de Carlos I, sin perjuicio de constituirse en torno a la *Universitas Christiana* (como condición general previa), habría tenido desde el principio una conformación estrictamente política (no religioso-positiva), incluso gibelina, como la tuvo la Idea de Imperio de Alfonso X: el *Imperio Universal Civil* (no «heril») sólo puede ser un Imperio conformado sobre reinos cristianos ya existentes o por crear; no puede ser un Imperio conformado por sociedades bárbaras o idólatras, ni tampoco un Imperio de dominación sobre pueblos cismáticos (musulmanes y, acaso también, protestantes). Según esto, si el Imperio debe ser cristiano no es tanto como medio de lograr la más plena unificación política (es la interpretación ordinaria), sino como el único modo de lograr la unificación política misma de los pueblos de un modo no depredador o tiránico. La abdicación de Carlos V, renunciando a sus reinos infectados por el luteranismo, no pudo estar al margen de esta Idea de Imperio Civil. Con los infieles, con los herejes, no cabe organizar un Imperio no depredador o no tiránico; ante estas situaciones, al Imperio sólo le queda defenderse. El principal objetivo del Imperio de Carlos I será mantener al Imperio otomano dentro de sus límites, a la manera como el objetivo del Imperio romano de Augusto y sucesores había sido mantener la *pax romana* en un inmenso territorio, pero rodeado por bárbaros. No se tratará, por tanto, de extender más y más el Imperio por vía de la dominación, de la depredación o de la tiranía. Un Imperio generador sólo puede crecer sobre los pueblos cristianos (o dirían otros: «sobre pueblos civilizados»), y no para arrebatarles las tierras, las leyes o los fueros, sino para mantener la paz entre los reyes y los príncipes soberanos e independientes. Ésta es literalmente la doctrina de la Partida II de Alfonso X el Sabio.

Estas ideas básicas y tradicionales en España sobre las directrices por las que habrá de conducirse un Príncipe cristiano (y futuro Emperador) las habría recibido Carlos, no tanto de Erasmo, sino, en primer lugar, de su abuelo Fernando el Católico. Menéndez Pidal apoya esta tesis en la *Relación del fin y voluntad que el Católico Rey nuestro señor, que está en gloria*, tenía en los negocios del Estado, que Pedro Quintana, primer Secretario de Estado, había escrito en febrero de 1516 y que llevó en mano a Flandes, inmediatamente después de la muerte de Fernando, a fin de ampliar de palabra dicha *Relación*. En esta *Relación* se dice que el Rey Católico tenía como propósito primordial la paz general entre los cristianos para poder hacer la guerra a los infieles; designio que implicaba la defensa de la Iglesia contra tres enemigos: (1) los franceses, que perturban y tiranizan pretendiendo hacerse señores de las tierras de otros lugares; (2) los cismáticos, como Juan de Labrit, Rey de Navarra, y (3) los

turcos, contra los cuales el Rey Católico prepara una gran expedición: «...esta detenida *Relación* de las ideas estatales del Rey difunto hubo de impresionar al joven heredero. Carlos se nos mostrará como un discípulo de su abuelo hasta en la edad madura» (nota 20)

Y, en segundo lugar, y no menos importante, las ideas básicas sobre el Imperio las habría recibido Carlos I del Doctor D. Pedro Ruiz de Mota, a la sazón Obispo de Badajoz, quien pronunció, en nombre del César, el famoso discurso imperial, leído en las Cortes de Santiago, el 31 de marzo de 1520. «No cabe suponer -dice Menéndez Pidal- para este discurso de 1520 la intervención de algún otro humanista no español del séquito imperial». (Se ha hablado de Ludovico Marliano, que era Obispo de Tuy; pero Giménez Fernández, que es quien propuso esta hipótesis, no ofreció ninguna prueba.) Lo cierto es que el Doctor Mota, para apoyar la aceptación de la Corona Imperial por parte del Rey de España y salir al paso de quienes recelaban que la alta dignidad conferida a Carlos redundase en sujeción o inferioridad de España respecto del Imperio (al temer, tantos castellanos o valencianos, verse reducidos a la condición de una «provincia miserable» [hoy diríamos, de Europa]), acude a la tradición española: «el Rey D. Alfonso [X] seyendo el Reino de Granada y mucha parte de Andalucía de moros, salió del Reino a recebir el Imperio, que estaba en contienda y no sin contradicción como agora». A continuación, el Obispo inicia una exposición histórica digna del más depurado humanista del Renacimiento: «Agora es vuelta a España la gloria de España, que muchos años pasados estuvo dormida. Dicen los que escribieron en loor de ella que, cuando las otras naciones enviaban tributos a Roma, España envió emperadores: envió a Trajano, a Adriano y Teodosio, de quien subcedieron Arcadio y Honorio; y agora vino el Imperio a buscar Emperador a España, y nuestro Rey de España es fecho, por la Gracia de Dios, Rey de Romanos y Emperador del Mundo». Mota estaría aquí citando implícitamente a Claudiano: *Haec generat quí cuneta regant* («España engendra los que han de regir al Mundo»); y Menéndez Pidal interpreta esta cita implícita crucial como expresión de «la concepción gibelina de la continuidad histórica entre el Imperio pagano antiguo y el Imperio moderno, recibido directamente de Dios, no del Papa, pues el Papa es posterior a Augusto». Pero lo que se subraya mucho menos, por parte de los comentaristas del discurso de 1520, es que su perspectiva «hispánica» (es decir, no «europea») no sólo se fundamentó en la Historia pretérita, sino también en el presente (es decir, en el futuro), en la consideración de que la España de Carlos I comprende nada menos que un Nuevo Mundo. Mota subrayará, en efecto, como lo hemos visto también en Hernán Cortés, que ese Imperio de Carlos I no sólo comprenderá la «grandeza

de España», la «mayor parte» de Alemania y la «mejor parte» de Italia, sino también «otro Nuevo Mundo de oro fecho para él, que antes de nuestros días nunca fue nascido».

Son frecuentes los historiadores (que a veces se autodenominan de «izquierdas») que interpretan el discurso de 1520 como expresión retórica de una ideología imperialista a la que se habría opuesto el «Sentido común» del pueblo castellano o valenciano (el «fecho del Imperio» habría sido apoyado por la nobleza burgalesa con intereses en el mercado de la explotación de la lana); un pueblo que, tras la violenta reacción del movimiento comunero, habría sido aplastado, una vez más, en Villalar, donde «los castellanos perdieron sus libertades». Sin embargo, esta interpretación es propia, nos parece, más que de la «izquierda marxista», de la historiografía romántica liberal. Para decido con las palabras de Julio Valdeón: «... en Villalar no se perdieron las libertades de Castilla, sencillamente ¡porque no existían!». Y añade: «las comunidades de aldea de los primeros tiempos de la repoblación fueron cayendo paulatinamente bajo la ventosa feudal. Los concejos abiertos subsistían sólo en minúsculas aldeas, mientras que en Villas y Ciudades fueron dando paso a instituciones municipales de carácter oligárquico. Las Cortes, al menos desde el siglo XV, apenas hacían otra cosa sino dar subsidio a los Reyes». Dicho de otro modo: el recelo y aversión de tantas gentes hacia el «Imperio» (es decir, hacia el *Sacro Imperio*, hacia Europa, cosa que suele olvidarse) se movía en el terreno de la protesta social que no tuvo fuerza bastante para imponerse a la «dialéctica de la Historia». Los comuneros fueron vencidos militarmente por la alianza de la alta nobleza y el gran comercio (cabría afirmar: de la caballería contra la infantería), pero sus más revolucionarios proyectos políticos, entre ellos los de las repúblicas urbanas autónomas, eran, más que «premodernos», una pura utopía, económicamente inviables en una época de fuerte expansión, a través de la competencia mutua en busca de mercados americanos y europeos. De hecho, una gran parte de los que se opusieron fueron reintegrándose al proyecto victorioso y en él pudieron recuperar más poder y más libertades de las que habían perdido. Y, en cualquier caso, si a la «revolución comunera», aun vencida subjetivamente en Villalar, cabe reconocerle alguna victoria histórica objetiva (es decir, algún significado o efecto histórico positivo) será precisamente, como hemos dicho, por haber contribuido, de modo decisivo, a recuperar y mantener «el punto de vista español» del Imperio, al oponerse violentamente al «punto de vista excéntrico» (desde la perspectiva castellana) de los que defendían el proyecto «europeísta» de refundición de España en el *Sacro Romano Imperio* con la ayuda de Castilla, de Aragón, de Valencia y del Nuevo Mundo. En su discurso de

Roma, ante Paulo III, del 17 de abril de 1536, Carlos I hablará en español («porque el francés, su lengua materna, le es entonces repulsiva»). Menéndez Pidal subraya que la originalidad del Emperador es ahora modernidad, porque se anticipa en 1529 a la afirmación doctrinal que en 1539 proclamó el fundador del Derecho internacional, Francisco de Vitoria, sentando que el Emperador no es el Señor del Mundo, ni por derecho divino, ni por derecho humano.

No es fácil interpretar el alcance que tuvo en la conformación de la Idea imperial de Carlos I el pensamiento de Antonio de Guevara, autor del Discurso del Emperador ante las Cortes de Monzón en junio de 1528 e incluso de la Oración ante el Papa Paulo III, en 1536, con motivo de su coronación como Emperador. Al parecer, Guevara había aspirado a ser, respecto de Carlos, lo que Aristóteles fue para Alejandro, o lo que Plutarco fue para Trajano; a nuestro entender, Guevara se habría mantenido en la línea de Pedro Ruiz de Mota, en tanto ella representaba, frente a la «línea Gattinara», no ya la alternativa del «imperialismo pacífico» (según la interpretación de Américo Castro) -puesto que jamás se rechaza la guerra contra los turcos, la que conducirá a la victoria de Lepanto-, sino, más bien, la alternativa del Imperio civil frente al Imperio heril del que habló Sepúlveda. En cualquier caso, no nos parece que la participación de fray Antonio de Guevara como ideólogo del Imperio fuera decisiva. Guevara fue un cortesano (sin perjuicio de su condición de fraile franciscano minorita) cuya actitud podría describirse como la propia del escéptico, no ya tanto la del escéptico negativo (que no cree en nada, que se distancia de todo y a todo aborrece) sino del escéptico positivo, que «cree en todo» porque le entusiasman los proyectos más contradictorios haciéndose capaz de «comprenderlos» o de «identificarse con ellos» cuando las circunstancias del oficio lo requieran. Y así, si recibe el encargo de escribir el discurso de Madrid, de 16 de septiembre de 1528, en el que Carlos I anuncia su propósito de ir a Italia a recibir la Corona de manos del Papa, Guevara lo escribirá recogiendo las ideas vigentes «políticamente más correctas»; pero también será capaz de escribir unas cartas comuneras, de volver a escribir la Oración imperial que Carlos V pronunciará ante Paulo III y, a la vez, arrastrada su ánima por la espiritualidad «aldeana» (no «Cortesana») de quienes se oponían a la «Empresa de las Indias», podrá escribir, lleno de buena fe (aunque cuidando de utilizar el lenguaje «esópico») los famosos capítulos 3, 4 y 5 de la tercera parte de *Relox de príncipes* (que Carlos I leyó en 1524), los del «villano del Danubio», en los que difícilmente podría dejar de verse una crítica radical contra la «ocupación» de América. (El «villano», ante Marco Aurelio, simbolizaría al «indio», ante Carlos I; si bien, fray Antonio podría reservarse la coartada de alegar, en caso de que su intención

fuese descubierta, que su requisitoria se refería al «Imperio heril» o tiránico de Ginés de Sepúlveda y no al «Imperio civil».)

La Monarquía Hispánica de Felipe II
y el Imperio español «realmente existente»

La línea imperial que seguirá la *Monarchia hispánica* de Felipe II, no se denominó oficialmente «Imperio» (sin perjuicio de que a Felipe II le gustase compararse con el emperador Augusto); pero fue efectivamente la expresión más próxima de un Imperio Universal. Un Imperio «derramado» a lo ancho de cerca de 40 millones de km^2 (frente a los apenas 15 millones del Imperio romano). Pero, sobre todo, un Imperio Universal por su condición de Católico. Sólo porque se actuaba en nombre de Dios (del Dios cristiano) el Imperio podía ser universal: «por Dios hacia el Imperio», podría ser la fórmula del Imperio hispánico, contrapuesta a la fórmula, más cercana al Islam -aunque renovada en el interregno del nacional-catolicismo franquista «por el Imperio hacia Dios». La fórmula «por Dios hacia el Imperio», considerada desde la perspectiva de la Idea de la «Razón de Estado», podría interpretarse en el más estricto sentido del «maquiavelismo político» (contraponiéndola, por tanto, a la fórmula «por el Imperio hacia Dios» o bien -para utilizar un título calderoniano «a Dios por razón de Estado»). Sin embargo, esta interpretación está interferida por la distinción entre el Dios de la Teología natural y el Dios de la Teología dogmática (de las Iglesias), por un lado, y por la distinción entre la «Razón de Estado», como justificación de la tiranía del Príncipe (el *Ricardo III* de Shakespeare) y la «Razón de Estado» como eutaxia de un Estado particular (acaso la «Razón de Estado» de Giovanni Botero, o la «Razón de Estado» atribuida por sus críticos al galicanismo de Richelieu, obrando como un «*atheista* político», para utilizar la expresión de Gerónimo Gracián). Pero cuando mantenemos la perspectiva filosófica (que es la de la Teología n:atural), entonces el Dios que lleva hacia el Imperio es antes el Dios *católico* (Universal) -el Dios que entiende la Razón de Estado más allá del horizonte de la *eutaxia* de un Estado particular que el Dios *cristianísimo* (el Dios de las Iglesias cristianas, sean galicanas, sean anglicanas); es el Dios que confiere la autoridad al Rey, pero no directamente (como querían los cesaropapistas, Jacobo I, Filmet o el propio Richelieu), sino a través del pueblo (como querían, en España, Mariana o Suárez): a raíz del asesinato de Enrique IV, el 14 de mayo de 1610, el Parlamento de París ordena quemar en la plaza pública el libro de Mariana en el que se defendía el regicidio (aproximadamente en los mismos años Jacobo I mandó quemar en Oxford la *Defensio fidei* de Suárez).

Desde esta perspectiva, resulta un mero anacronismo desacreditar la política inquisitorial del Rey Prudente como expresión de la intolerancia más pura (como su famosa prohibición de salir a estudiar al extranjero, a las universidades protestantes). La tolerancia sólo comenzó a considerarse virtud propia (o, simplemente, una parte de la prudencia) a partir del siglo XVIII, cuando los conflictos de las Iglesias reformadas y de la Iglesia romana habían neutralizado sus respectivos poderes (la tolerancia era simplemente miedo o respeto al enemigo, equilibrio de fuerzas). Cuando los Reinos, las Repúblicas o los Estados, mantienen, como evidencias indiscutibles, las creencias en sus principios, la tolerancia no podía ser considerada virtud, sino vicio, cercano a la adulación o a la negligencia.(nota 21)

Sobre todo, de hecho, ni Francia, ni Alemania, ni Holanda, ni Inglaterra predicaron la tolerancia, ni pudieron practicarla en esta época. Porque la intolerancia, en el terreno político, equivalía a la misma incompatibilidad entre los Estados o Imperios paralelos que estaban desplegándose pocas décadas después de los años en que comenzó el despliegue del Imperio hispánico (todavía en nuestros días, la República francesa se manifiesta intolerante hacia la institución de la ablación, propia de los emigrantes africanos, considerada como primitiva, salvaje o inadmisible). Hoy sabemos que la tolerancia mutua es la única vía posible para la «convivencia civilizada» de las diversas confesiones religiosas salvacionistas; pero esta sabiduría es pura tautología, si se tiene en cuenta que a esa situación de «tolerancia civilizada» sólo puede llegarse cuando las religiones salvacionistas (por tanto, proselitistas), cada vez más minoritarias en el conjunto de nuestra sociedad, hayan dejado también de constituir el núcleo en torno al cual gira la vida de los individuos; cuando la religión se haya convertido en un «asunto privado». Entonces podrán coexistir las religiones salvacionistas, como coexisten en la misma ciudad, sin perjuicio de incidentes ocasionales, los socios de diferentes clubes de fútbol; es decir, cuando las confesiones salvacionistas hayan dejado de comportarse como tales, para comportarse como los clubes de fútbol. Pero éste no es el caso de las grandes religiones salvacionistas (particularmente del cristianismo y del islamismo), sobre todo en una perspectiva histórica, precisamente cuando las «religiones del libro», enfrentadas entre sí porque buscaban lo mismo, constituían el núcleo de la vida privada y de la vida pública (política) de la mayoría de las personas. La «leyenda negra» fue «Simiescamente» interiorizada, y aun lo sigue siendo, por muchos españoles cultos que se ven llevados a considerar, prisioneros en una especie de «síndrome de Estocolmo», por ejemplo, no sólo a Erasmo, sino también a Lutero, como la «vanguardia de la modernidad». (Como si los herejes

de Valladolid, que ha novelado recientemente Delibes, no fuesen mucho más reaccionarios e irracionales que sus censores escolásticos; como si el fideísmo de Lutero no representase el espíritu frailuno más medieval y arcaico, que incluía el odio a los judíos, un odio que fue, por cierto, reutilizado en la época de los nazis.) En la Europa del siglo XX seguimos considerando intolerable la defensa de los principios del racismo nazi, o el ataque a la democracia, o a los derechos humanos, proclamados en la Asamblea General de la ONU, como en el siglo XVI se consideraba intolerable la defensa del Islam o, en España, la defensa de Lutero, o el ataque a los dogmas expuestos en el Concilio de Trento. Las leyes de Felipe II de 1518 y 1519 («ley de Aranjuez») prohibiendo imprimir, introducir o vender libros heréticos o prohibiendo a los letrados ir a estudiar o a enseñar a Universidades de países protestantes tenía, por tanto, un alcance político comparable al de nuestras leyes actuales prohibiendo editar o vender libros nazis que defiendan el «holocausto» o incluso que nieguen su existencia; o el de las otras leyes que prohíben ir a estudiar o a enseñar a las llamadas «sectas destructivas». Se trata de una actitud vinculada funcionalmente a la estructura misma del Estado aunque los parámetros de esta función sean muy cambiantes: según la versión más radical, la que Platón nos ofrece, en el Libro XII de *Las Leyes*, nadie debe «salir de viaje privado» de su ciudad antes de estar «bien formado» en ella (si es que partimos de que el Estado en el cual se vive es bueno). «Que a nadie que sea más joven de cuarenta años le esté permitido en modo y manera alguna salir del país; pero además, que no le sea lícito a nadie hacerlo en particular, sino en misiones públicas, como heraldo o embajador, o viajero de una u otra clase» (*Las Leyes* 950d). Es cierto que Platón considera también, entre esos viajeros, a los ciudadanos «que deseen examinar las cosas del resto de los hombres con mayor detenimiento: que ninguna ley se lo prohíba» (*ibid*., 951a); sólo que éstos deberán tener más de cincuenta años (entre cincuenta y sesenta) y deberán dar cuenta de Jo que hayan visto en la plaza pública. Los aspavientos que en muchas gentes de «izquierdas» (y también, últimamente, entre las gentes de «derechas») suscitan hoy las leyes de Felipe II podían atemperarse si se tuviera en cuenta que los conventículos luteranos o calvinistas eran considerados como sectas destructivas de los fundamentos de la sociedad política coetánea (algo peor de lo que la Unión Soviética podía ser para los países occidentales y especialmente, para los EE UU, en la época de la «Guerra fría»).

La Monarquía hispánica puede ser interpretada, en resolución, como el ejercicio de una filosofía relativamente bien definida, que se formulaba a través de los tratadistas cristianos, construida en torno a la Idea (metapolítica) del Imperio

Universal. «Y así como entre los miembros no hay más de una cabeza y entre los planetas más de un Sol, y en el cuerpo más de un ánima, y en el Reino más de un Rey, y en el ejército bien ordenado más de un Capitán General, y en todo el Mundo más de un Dios, así es imposible que en el mundo espiritual de la Iglesia haya más de una fe y de una religión», dice Rivadeneyra en el *Tratado del Príncipe cristiano* (1595). ¿Cómo tolerar la convivencia con las decenas de miles de moriscos valencianos cuya religión era uno de los principales motivos que determinaban el que siguieran hablando *algarabía* y comportándose, en sus costumbres, indumentaria, etc. de modos tales que no podría decirse que fueran un cuerpo asimilado a la Monarquía hispana?

Pero la universalidad del Imperio nunca se confundió en España, ya desde los tiempos del Cid, con las pretensiones temporales de la Iglesia Católica. El dogma católico, tal como se formuló en Trento, equivalía, para el Imperio de Felipe n (a quien mejor podríamos llamar «Emperador», aunque no fuese jurídicamente, que «Rey de España», porque tampoco jurídicamente tenía este título), a lo que la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de 1948 representa hoy para los Imperios o Estados modernos: la trama normativa fundamental a partir de la cual puede empezar a ponerse en ejecución la política efectiva. En este sentido, el Concilio Ecuménico de Trento podría ser interpretado como una operación al servicio de la política de Felipe II (de la misma manera a como la Asamblea «Ecuménica» de la ONU, que proclamó la «Declaración Universal de los Derechos Humanos», puede considerarse como una operación al servicio de las Potencias capitalistas victoriosas de la Segunda Guerra Mundial -ni la URSS, ni China suscribieron la «Declaración Universal» que querían conjurar, entre otras cosas, el derecho de insurrección de los pueblos). El significado del Concilio de Trento, en función de la política imperial, está muy bien expuesto en un libro reciente: «No será quizá muy exagerado interpretar al Concilio de Trento (al menos en lo que se refiere a su fenómeno histórico visible)... como un instrumento de la política de Felipe II, en lugar de pensar, como parecería en principio más razonable, que éste habría aplicado el espíritu de la doctrina católica romana, con alguna ayuda, eso sí, de hierro y de espada».(nota 22)

La distinción entre los fines del Imperio católico y los fines de la Iglesia romana fue establecida claramente por los propios teólogos-filósofos católicos (como Juan de Torquemada, Soto, Vitoria y Suárez) en su doctrina del «gobierno indirecto». Suárez, después de reconocer la realidad de más de un Imperio (lo que viene a significar una reivindicación de la independencia de la Monarquía

hispánica respecto del *Sacro Romano Imperio*), establece claramente (*Defensio fidei*, libro III, cap. V) el principio de que el poder político, el del Emperador, por supuesto, es soberano en su orden; pero -añade «puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al poder espiritual». Entonces, aunque el príncipe temporal (Jacobo I de Inglaterra) y su poder en sus actos no dependan directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado y corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres, en orden al fin más excelente y eterno: «en este caso, esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de cosas temporales, no directamente o por razón de ellas mismas, sino -como quien dice indirectamente y por razón de otras cosas».

La cuestión es determinar cuáles sean «esas otras cosas»: ¿la salvaguarda de la fe cristiana o la salvaguarda de los derechos del hombre y del ciudadano? En cualquier caso, la teoría del gobierno indirecto, al que la Monarquía hispánica habría de someterse, es la mejor expresión posible de las líneas en las que teóricamente debía mantenerse un Imperio no depredador: los fines del Imperio no son la colonización, la expropiación, sino la liberación de los hombres. Y, como es sabido, la doctrina de Suárez influyó mucho en la América española, ya a partir de Juan de Atienza (Provincial jesuita del Perú), a finales del siglo XVI, y de Diego Torres, primer provincial del Paraguay y fundador del Colegio Máximo de Córdoba en 1612, que manifestó a sus superiores que los cursos se llevasen a cabo de acuerdo con las enseñanzas de Francisco Suárez. Suárez llegó a ser considerado incluso como subversivo, ante una Corona absolutista e ilustrada. «Ei principado político no viene inmediatamente de Dios, sino mediatamente de Dios»; «Dios confiere la potestad suprema a la comunidad, la cual, aunque haya sido transferida al Príncipe, queda retenida *in habitu* por el pueblo». De aquí se inferiría que, en caso de una ley injusta, el rey no debía ser obedecido. Lo que implicaba continuar la tradición, ya mencionada, del siglo XVI (Mariana, Soto, etc.) en defensa del tiranicidio, aunque restringiéndolo a situaciones muy graves; doctrina que no recibió la aprobación de los teólogos del siglo XVII. Pero esta actitud tenía algo que ver, sin duda, con situaciones tales como la resistencia contra el Vil-rey de Nueva España, el Marqués de Gelves, en 1624, o con el levantamiento, 1655, del pueblo chileno de Concepción, contra el nepotismo de Antonio de Acuña. Incluso cabría considerar la utilización que de Suárez hicieron los jesuitas expulsados por Carlos III, y que contribuyó a la preparación de la ideología independentista de muchos países americanos.

No cabe duda, desde luego, que la conquista -la «entrada» se llevó a cabo en medio de innumerables tropelías, crueldades, extorsiones y actos criminales; pero todas estas acciones hay que cargarlas a cuenta de los particulares y no a cuenta de la política del Imperio. Esto no es una disculpa, puesto que el Imperio, sin los particulares, no habría podido constituirse y extenderse; por lo que las tropelías, extorsiones, etc. no habrán de ser tratadas como la *pars pudenda* que «no debiera haber tenido lugar», porque forma parte de la dialéctica del Imperio. Planteado a esta escala, el proceder del Imperio hispánico no es distinto del proceder de cualquier otro Imperio depredador. Sin embargo, la cuestión estaría mal planteada de este modo, desde el momento en que se pretende distinguir, según un esquema dualista, el «lado bueno» y el «lado malo» del Imperio, su anverso y su reverso (la cruz y la espada, etc.). En realidad, no habría ni lado bueno ni lado malo, el anverso ni reverso. Todo sería cuestión de las escalas con las cuales nos aproximamos a la realidad: o bien utilizamos una escala «molecular», o bien utilizamos una escala «molar». Las figuras que percibimos a escala molar no existen «a pesar» de las figuras que percibimos a escala molecular, sino que se hacen a través de ella.

El Imperio hispánico, como cualquier otro Imperio, arroja «figuras históricas» (a escala molar) que, buenas 8 malas, sólo pueden ser el resultado de las actividades o de grupos de individuos particulares (moleculares) presididos por leyes psicológicas (etológicas) ligadas a la ambición, a la envidia, al miedo, al orgullo, a la dureza de corazón... Un ciudadano europeo actual (sobre todo antes del «paréntesis» nazi) podía sentirse orgulloso de formar parte del mundo desarrollado, resultado de la revolución científica industrial, de la democracia, etc. Sin embargo, como decía Marx, ya en 1846 (Carta a P. Annenkov), «la esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, Jo mismo que las máquinas, el crédito, etc. Sin la esclavitud no habría algodón, y sin algodón no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias Jo que ha creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Así, antes de la trata de negros, las colonias no daban alimento más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la Tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la más alta importancia».

No se trata, por tanto, de «justificar» (¿ante quién?) la servidumbre americana por los resultados; por tanto, tampoco se trata de condenar a esta civilización industrial por su vicio de origen. Se trata de reconocer la realidad de una dialéctica en marcha entre sus figuras «molares» y las «moleculares». Isabel la

Católica había prohibido la esclavización de los indios de La Española, una vez que los había reconocido como súbditos de la Corona de Castilla (Real Cédula de 20 de junio de 1500). Pero, y supuesta la necesidad de explotar los territorios descubiertos, ¿cómo podrían haberse explotado los latifundios, si no se disponía de mano de obra? No se consideraba esclavos a los indios, pero sí se los repartía obligatoriamente para trabajar las tierras y las minas, a razón de 100 indios por cabeza para los altos cargos de la Isla, de 80 para cada caballero, etc. Y el mismo padre Las Casas, que se había distinguido por la defensa de los indios, llegó a aconsejar la conveniencia de importar esclavos negros a las Indias, a fin de aliviar el trabajo de los nativos y de incrementar la producción de oro (Las Casas calculaba que con veinte negros era posible obtener más oro que con cuarenta indios).

Siempre podremos preguntar: ¿y de dónde venía la necesidad de explotar los territorios descubiertos?, ¿por qué los conquistadores no se conformaron con el disfrute de esas tierras paradisiacas que habían descubierto, mientras recitaban, acordándose del Rey Héspero, el *Beatus ille*?

La respuesta histórica sólo puede formularse en función de las pautas de conducta que a los «creadores del Imperio» les venían impuestas, no ya sólo por su condición de primates, sino también por su propia cultura católica. Los españoles no emprendieron sus expediciones, con los terribles sacrificios que ellas comportaban, para ir a las selvas o a las playas americanas a recitar el *Beatus ille*, aunque muchos contemporáneos nuestros desde su más pura conciencia ética y ecológica nos digan, en sus lamentaciones, ante la Historia de los Imperios, que eso es justamente lo que debieran haber hecho. En general, cabría decir que la potencia de un Estado y, en particular, la de un Imperio, no se mide tanto por el grado de identificación o de «entrega» a sus *planes y programas* que puedan tener los ciudadanos o los grupos de los ciudadanos que lo integran; cada grupo, como cada ciudadano, se mueve en función de sus *fines particulares* («moleculares») y lo importante es que el Estado, o el Imperio, haya sido capaz de tejer una red («molar») capaz de canalizar los «efectos masas» resultantes de la conjunción de los grupos particulares, y de los excedentes que así se obtienen, para aplicarlos a la realización de sus propios proyectos generales.

Por último, es este determinismo histórico, que explica los *planes y programas* de los «creadores del Imperio», el que explica también las diferencias que puedan existir entre unos imperialismos y otros. El imperialismo inglés o el

holandés están vinculados a una cultura protestante (calvinista), en la que se incubó la pequeña y gran burguesía, que llevaría a efecto la revolución industrial del capitalismo moderno. El imperialismo español es hijo de una cultura católica que no desarrolló una burguesía capitalista semejante, sino otras formas de relación con la tierra y con los hombres que no tenían exactamente la forma de la explotación capitalista. La diferencia podía simbolizarse en la diferencia que existió entre Liverpool y Sevilla, como centro de referencia de las relaciones entre los imperios respectivos y sus metrópolis. Liverpool era el lugar de donde partían los barcos que emprendían la «ruta triangular» que, mediante transacciones con los jefes de las tribus africanas (los esclavos negros fueron, en general, proporcionados por sus propios jefes negros), recogían su carga y la transportaban a América, trayendo los barcos cargados de materias primas o semielaboradas con destino a la industria capitalista. Sevilla, el lugar que centralizaba el movimiento de los barcos en su Casa de Contratación, controlada por la Corona, que invertía el oro, la plata, o los demás bienes, no ya tanto en la creación de una industria capitalista, cuanto en sufragar los gastos del Imperio, o en inversiones «no productivas» de los encomenderos que regresan a España, o de los nobles o mercaderes enriquecidos. Esta diferencia de ritmo estructural, marcada ya desde los orígenes respectivos está en el fondo del carácter depredador, a escala molar, del imperialismo inglés, por un lado, y del carácter no depredador del Imperio español por otro. Diferencia que dará lugar también a paradojas tales como la constituida por el hecho de que Inglaterra pudo prohibir la esclavitud antes que España, pero no precisamente por su «superior actitud ética» (acaso atribuida a una «profunda religiosidad interior»), sino en razón de una actitud ética todavía más infame que la de los encomenderos, si es que lo que condujo realmente a la liberación de los esclavos, o de los siervos, fue el objetivo de crear individuos libres (con *libertad-de*) en el mercado, a fin de poder vender en él su fuerza de trabajo, sometiéndolos, por tanto, a una explotación todavía más refinada y más barata que la explotación propia del esclavismo o de la servidumbre tradicionales.

El Imperio español durante los siglos XVII y XVIII

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la enorme nave del Imperio hispánico se mantiene intacta, sin perjuicio de las vías de agua, palos rotos y desarboladuras importantes que en ella se van produciendo. Pero también se registran recuperaciones sorprendentes. Al empezar el siglo XVII, y tras el aseguramiento, por el Duque de Lerma, de las posiciones logradas en el Tratado de Vervins, de 1598, la reputación de España se considera casi intacta. Los

planes y programas «imperiales» no pudieron mantenerse a la altura y ritmo debidos, y no sólo por motivo de la evolución de la estructura interna (en esta evolución hay que contar los mismos procesos de maduración de los territorios ultramarinos), sino también por el «acoso a muerte» de los Imperios depredadores que habían ido surgiendo en Europa, sobre todo el Imperio inglés y el holandés. Quevedo puso al descubierto esta clave en sus famosos versos:

Y es más fácil, ¡Oh España!, en muchos modos
que lo que a todos les quitaste sola
te puedan a ti sola quitar todos.

Durante la primera mitad del siglo XVII el Imperio español conserva su condición de «primera potencia europea» y quiere mantener esa condición. A ese objetivo se ordena la política del Duque de Lerma y la del Conde-Duque. Otra cosa es que, de hecho, dispongan de recursos para mantener tal objetivo. Las guerras necesarias para el intento obligaban a aumentar la presión fiscal sobre los contribuyentes castellanos y les impedían salir adelante. Estas guerras, en todo caso (que hicieron célebres a los tercios españoles, en victorias resonantes, Breda, la más famosa), no eran meras «aventuras idealista s» inspiradas por un espíritu apostólico frente a los herejes holandeses: se trata, entre otras cosas, de frenar el imperialismo depredador holandés que, en plena expansión, obstaculizaba el comercio español con las Indias Orientales y con las Occidentales. Así pues, a la crisis económica había que vincular el descenso alarmante de nupcialidad y de natalidad (aunque la población se mantenía todavía en torno a los ocho millones) y el incremento excesivo de los clérigos; y estos procesos incidían en una sociedad cuyos miembros preferían, si podían, fundar un «mayorazgo corto», para poder vivir de sus exiguas rentas, a trabajar como labradores, artesanos, médicos o legistas. Algunos (como Saavedra Fajardo) atribuirían la decadencia precisamente a esta absurda disposición de las gentes; pero en realidad, esta misma disposición, en un entorno político distinto, como el de los siglos precedentes, no hubiera conducido a tan catastróficos resultados. La situación empeoró a consecuencia de los efectos que los mismos ejércitos que debían actuar en el exterior produjeron en el interior. Tras el *Corpus de Sangre* del 7 de junio de 1640, en el que el Virrey de Felipe IV en Cataluña, el Marqués de Santa Coloma, fue asesinado, y una «Junta de Brazos», movida por Pau Claris, canónigo de la Seo de Urgel, declara la independencia del Principado de Cataluña, como una república dispuesta a ponerse «bajo la obediencia del Rey Cristianísimo como en tiempo de Carlomagno». Sin embargo, ¿podría asegurarse -como tantos historiadores «nacionalistas» afirman

que fue «Cataluña» la que declaró la independencia y no más bien una élite formada por burgueses y clérigos «humanistas» -los «más de cuatro mil villanos de los segadores» estaban amotinados, no tanto por motivos «políticos», sino por motivos «sociales» derivados de los abusos de los alojamientos de los soldados alimentados por agentes franceses? Leemos en los *Avisos* de Pellicer, 12 de junio de 1640: «Dicen que a estos [un tal Extraheque, que se había proclamado Capitán General de Cataluña, y un compañero mallorquín] vinieron mensajeros del Rey Cristianísimo [Luis XIII] ofreciéndoles amparo y protección, pero que respondieron eran vasallos de su Rey [Felipe IV], y no traidores; que no habían tomado las armas contra Su Majestad, sino contra las extorsiones de los soldados, y que si otra vez venían con semejantes legacías, los colgarían». Sólo así se explicaría que después de Westfalia (1640), muerto o asesinado Claris (febrero de 1641), y sometidos los catalanes a una obediencia por parte de Mazarino más fuerte que la que tenían con Felipe IV, Barcelona fuera recuperada (9 de octubre de 1652); sólo así se explica que, una vez muerto Carlos II, Cataluña, olvidándose de Francia, tomase partido por el pretendiente austriaco a la Corona de España, el Archiduque Carlos, a quien juró como Rey de España en Barcelona.

La decadencia española

Durante estos tres siglos, la obra histórico-universal de España fue gigantesca y la «famosa decadencia» española es sólo un modo de contar la historia utilizando, principalmente, la ridícula categoría historiográfica del «retraso histórico» (ligada al esquema global de una supuesta «evolución lineal y progresiva» de la Humanidad). España quedó atrás en tecnología, en ciencia, en religión, en filosofía, en economía..., se dice, mientras que los restantes Estados europeos iniciaban la senda de la «modernidad» -la revolución industrial, la mecánica cartesiana, el calvinismo, la armonía preestablecida, la fisiocracia-. No creemos que sea buen método para salir al paso de esta visión el intentar ofrecer supuestos correlatos españoles de la tecnología, de la ciencia, etc., al modo como lo hizo Juan Pablo Forner en su *Exhornación* de 1786 al discurso que el abate Denina pronunció en la Academia de Ciencias de Berlín, sobre el tema «¿Qué se debe a España». La cuestión ha de plantearse de otro modo, sobre todo cuando damos por retirado el esquema del desarrollo lineal (paralelo al esquema de la «evolución lineal y progresiva» de las especies animales). Diremos, por ejemplo, que España hubo de seguir vías particulares, atacar otros frentes, y «evolucionar» por otros caminos. Su retraso relativo en importantes sectores fue, en general, poco profundo y susceptible de ser recuperado en escasas décadas.

Es erróneo, en todo caso, pensar que la música polifónica, el álgebra, la mecánica o la filosofía racionalista, estaban surgiendo por emanación de los «genios nacionales» de Francia, Inglaterra o Alemania, como si todos ellos no procedieran del fondo común de una cultura medieval. Un fondo común del que había también bebido España, y aquí está la razón de que España pudiera «ponerse al paso» («homologarse») en cualquier momento, si se empeñaba en ello, como fue haciéndolo. Además, en muchos sectores, ni siquiera puede hablarse de retraso, cuando los «adelantos» europeos no son muchas veces sino resultado de una simple valoración ideológica. ¿Acaso son adelantos las doctrinas cartesianas sobre la conciencia, el *cogito*, o la teoría de la glándula pineal? ¿Acaso es más adelanto la *monadología* de Leibniz que las pelucas empolvadas? ¿Acaso es un adelanto la doctrina de la moral kantiana? La escolástica española desarrolló construcciones filosóficas tan sutiles y avanzadas (en Teología natural -la doctrina de la «ciencia media» o en Filosofía moral -el casuismo-) como pudieran serlo las construcciones de esa llamada «filosofía moderna».

Es cierto que el grado de postración en el que había caído la Corte española en la época de Carlos II no podía ser más bajo. Lo que no quita que el motivo principal que el Consejo de Estado tuvo para aconsejar al Rey Hechizado (a veces, desde Tineo, Asturias) una decisión en favor de Felipe de Anjou, el nieto de Luis XIV, pudiera haber sido el de conseguir el apoyo de Francia para poder mantener a flote el Imperio, a punto de desmembrarse. También es cierto que Luis XIV, después de mucho pensárselo, aceptó el ofrecimiento obedeciendo, desde luego, a los intereses de su Corona. De hecho, en los primeros años del reinado de Felipe V el embajador de Francia asistía a las reuniones del Gabinete («Despacho»); Luis XIV controló el nombramiento de altos cargos, por ejemplo, el de Juan Orry, para las finanzas. Y, sin embargo, sería erróneo inferir de aquí, como si hubiera sido la norma del reinado, la sumisión perruna del nieto al abuelo. Y como si no hubiera que contar también con una corriente interna capaz de mantener la mínima conciencia respecto de los intereses españoles. Cuando en 1708 los ejércitos aliados acorralaron a Luis XIV, y cuando en 1709 el desastre de Malplaquet le determinó no sólo a pedir la paz de nuevo, sino incluso a hacer la guerra a su nieto, con objeto de quitarle el trono de España, Felipe V, es decir, el grupo en el que él se había implicado, desoyó las órdenes del abuelo y se decidió a «morir luchando antes que abandonar la Corona y mis súbditos, que tan abnegadamente se sacrifican por mí». Y cuando en las negociaciones de Utrecht, a partir de 1711, Luis XIV aconseja a su nieto que renuncie al trono de España, Felipe V no acepta en modo

alguno su consejo y se limita a renunciar al trono de Francia (a la vez que el Duque de Berry y el Duque de Orleans renunciaron a la Corona de España). De hecho, y a partir del reinado de Felipe V, la recuperación de España fue un hecho en el terreno económico y aun en el político. España sigue siendo una Gran potencia, y su estabilidad asombra e indigna a las otras potencias europeas, sobre todo a Francia: «para los escritores políticos franceses -observa Gonzalo Anesla existencia de la vieja monarquía, su estabilidad y hasta su inmovilismo, venían a ser como una provocación». Ni siquiera puede decirse que España ha perdido su voluntad de mantener su condición imperial, porque aun cuando en la *Instrucción* para la Junta de Estado de 1787 se considera que no interesan nuevas conquistas en Europa, sin embargo, se hacen planes para volver a incorporar a Portugal (junto con sus inmensas posesiones ultramarinas), a través de enlaces matrimoniales: en esta perspectiva se negociaron las bodas de Doña Carlota Joaquina, hija de Carlos IV y de Don Juan, Príncipe del Brasil, así como las de Don Gabriel, hijo de Carlos III, con Doña Ana Victoria de Portugal.

En particular, es absolutamente falso decir, como se dice muchas veces, que en la Guerra de Sucesión se produjo ya el primer conato serio de secesión de Cataluña, y que España, representada por Felipe V la invadió brutalmente hasta el punto de tomar al asalto Barcelona. Pero Felipe V jamás pretendió invadir Cataluña; lo que buscaba era someter al Archiduque Carlos, al que tantos catalanes aclamaban, pero no como «libertador de Cataluña», sino precisamente como Rey de España. Cataluña (con Zaragoza, con Valencia, etc.) había tomado el partido de Carlos de Austria, frente al partido de Felipe de Anjou; sin duda, ya en el reinado de Carlos II, cuando se hablaba de su sucesión, muchos catalanes se inclinaban por la Casa de Austria. Actuaba ahí, acaso, una aversión tradicional; desde los tiempos de la «Marca hispánica», a sus vecinos franceses (como se demostraría, un siglo después, en la «Guerra de la Independencia», contra Napoleón). Algún escritor catalán subrayará, como razón de la actitud catalana hacia Francia, el temor de que el centralismo francés pudiese reforzar el centralismo castellano y perjudicar los privilegios tradicionales; este temor explicaría también el hecho de que, en torno a Cataluña, se agrupasen las otras partes de la antigua Corona de Aragón. Felipe V, sin embargo, reunió las Cortes catalanas en 1701-1702, en las que se aprobaron todas las constituciones que le fueron presentadas, «las constituciones más favorables que había obtenido la provincia» (decía Feliu de la Penya). «Vinieron a quedar los catalanes más independientes del Rey que está el Parlamento de Inglaterra» (dice Macanaz en sus *Memorias*).

En cualquier caso, el apoyo de Cataluña al partido del Archiduque Carlos nada tuvo que ver con un proceso separatista. El 5 de noviembre de 1705 el Archiduque Carlos fue solemnemente jurado en Barcelona como Rey de España y Conde de Barcelona («Visca la Patria!», «Visea Carlos tercer!»). Después viene la batalla de Almansa (25 de junio de 1707); no por ello cedieron los catalanes en su apoyo al Rey de España que ellos reconocían, el Archiduque Carlos. Y tras importantes variaciones de la coyuntura -entre ellas la muerte del emperador José I, en 1711- Felipe V, con la ayuda del Duque de Berwick, decidió el asalto a Barcelona. Rafael de Casanova, Presidente del Consejo de Ciento, propuso sucumbiesen todos los barceloneses antes de permitir la entrada de Felipe V. Sin embargo, el asalto tuvo lugar el 11 de septiembre de 1714. ¿Qué tiene que ver entonces la fecha, conmemorada hoy como Diada, con la «invasión» de Cataluña por el Rey de España? Era un proclamado Rey de España en Madrid, Felipe V, el que se enfrentaba a otro Rey de España proclamado en Barcelona, como «Carlos III»; y a quien, para más *inri*, le correspondía el título de Emperador del *Sacro Romano Imperio*. Si «Carlos III» hubiese ganado la Guerra de Sucesión, se habría reproducido en el siglo XVIII la situación que en el siglo XVI tuvo lugar a propósito de Carlos I; en realidad, se reprodujo, más bien, la situación del «fecho del Imperio» que en el siglo XIII emprendió Alfonso X, sólo que al revés. Porque, en esta ocasión, el Rey de Castilla que aspiró al Imperio, se quedó sin él y, en la otra, el Emperador, que aspiraba al Reino de España, se quedó también con las ganas. De hecho, parece que la amenaza de que, muerto el Emperador José I, «Carlos III» de España (y VI de Alemania) restaurase el Imperio de Carlos V, determinó que Inglaterra y Holanda le retirasen su apoyo, lo que favoreció, evidentemente, el triunfo final de Felipe V (que ya se había anunciado, desde luego, en Almansa).

Tras la derrota del Archiduque Carlos -prácticamente: después de la batalla de Almansa-, el Reino de Valencia, el de Cataluña, etc., perdieron sus fueros. ¿Puede decirse -como dicen tantos «historiadores autonómicos» que «España se los quitó»? No puede decirse esto en absoluto, salvo quien tenga voluntad deliberada de mentir o inteligencia muy corta. No fue España, sino el partido victorioso, el de los Borbones, quien suprimió los fueros, como hubiera suprimido otros fueros (castellanos, leoneses, andaluces o vascos) el partido del Archiduque Carlos si hubiera ganado la guerra. En cualquier caso, no fue la España del Imperio quien podría suprimir estos fueros, precisamente porque el Imperio sólo podría constituirse bajo la suposición de que esos fueros, que fueron jurados por Carlos V y por los demás monarcas hispánicos, antes de que una guerra civil tan significativa como lo fue la guerra de sucesión hubiera

podido estallar de hecho. Sobre todo, hay que tener en cuenta que el Decreto del 29 de junio de 1707 sobre abolición de fueros y exenciones no tiene como objetivo humillar o someter a Castilla a los Reinos de Valencia, de Cataluña o de Aragón, porque él se orienta más bien por el ideal uniformador que, en palabras del abate Gándara, se habría expresado así: «tina moneda, una ley, un peso, una lengua y una religión».

El Imperio español entre los nuevos Imperios depredadores. Don Quijote

El imperialismo español, en cuanto Imperio Universal, se enfrentó no sólo a los «indios inocentes« (concepto idílico que cubre tanto a las tribus paleolíticas como a los poblados neolíticos o incluso a algunas ciudades Estados chibchas), sino también a otros «imperialismos» depredadores (como era el caso de los aztecas o de los incas): ésta fue la clave de las victorias fulgurantes de Cortés o de Pizarra que, en un primer momento, una vez dominadas las cabezas de estos Imperios, podían comenzar, manteniendo la estructura jerárquica de los imperialismos sometidos, por el reemplazamiento de los «prefectos», aztecas o incas, por «prefectos» españoles (con las ventajas que para los súbditos de los antiguos imperios pudiera esto representar). En cualquier caso, el imperialismo español no siguió la ruta de los imperialismos depredadores europeos modernos, que crearon la revolución tecnológico-industrial desde supuestos capitalistas. El oro o la plata que inundó a España no fueron regularmente puestos al servicio de empresas organizadas según el modo de producción capitalista, fueron utilizados para la adquisición de productos manufacturados en Europa, o para la edificación de grandes edificios, o para el mantenimiento de los ejércitos imperiales. Según esto, la «decadencia» del Imperio español tendría su raíz en la debilidad «basal» de su estructura (más que en una debilidad «Conjuntiva» o «cortical»). España no siguió la ruta del capitalismo y ello determinó que no pudiera hacer frente a la presión de las nuevas potencias capitalistas. Otra cosa es que esta diferencia haya de interpretarse (dentro de una concepción lineal del progreso histórico en el sentido de que España *quedó atrás* en la *carrera* de las nuevas potencias). Si la Historia Universal no es un proceso lineal sólo podrá decirse que España «escogió» o, mejor dicho, tuvo que seguir otra vía, y que esta elección le costó muy cara en el terreno político, pero sin que ello signifique la consideración de la «Vía capitalista» como la vía verdadera y definitiva del «progreso de la humanidad». De todas formas, España, pudo, de hecho, incorporarse en su momento al paso de la revolución científica e industrial : en la segunda mitad del siglo XX ocupa ya el noveno lugar en cuanto al nivel de

desarrollo industrial entre los más de doscientos Estados con asiento en las Naciones Unidas; y es evidente que este hecho no hubiera podido haberse producido sin los antecedentes históricos, sociales y culturales de la España de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, «que pasados los siglos horas fueron». Quedan, sin embargo, muchos siglos por venir, cuyas líneas de desarrollo no están, ni mucho menos, prefijadas. Podemos predecir, con gran probabilidad, qué destino puede corresponder a España subsumida en Europa; nada puede predecirse sobre el destino que pueda corresponder a España en el mundo concordada con todos los demás pueblos hispánicos.

Lo cierto es que el Imperio español no pudo remontar el acoso de sus enemigos, que le obligaban al mantenimiento de ejércitos derramados en los más diversos lugares. Así se arruinó su economía interior, «malgastando» el oro y la plata americano s. Las causas de la caída venían, por tanto, de atrás. Pero los primeros síntomas de que el Imperio Universal empezaba a cuartearse no podían ser interpretados con claridad en el momento de su aparición. Felipe II no pudo jamás entender el «misterio de la Providencia» de ese Dios que, habiéndole llevado al Imperio («por Dios hacia el Imperio»), sin embargo, parecía que le abandonaba. Y no ya a través de sus hombres (que permanecían impávidos), sino a través de las tempestades del Océano (directamente dependientes de Dios) en las costas de Inglaterra. Ellas son las que desarbolaron, si no vencieron, a la «Invencible». ¿Cómo era esto posible? ¿Qué pretendía el Señor? El siglo XVII fue un siglo en el que el misterio del gobierno divino del mundo va haciéndose cada vez más acuciante: es el siglo de la evidencia de que estamos enfrentándonos con una realidad implacable.

El misterio se irá, poco a poco, transformando en problema, el «problema de España». Los españoles comienzan a barruntar que, con la fractura del Imperio, acaso va a fracturarse también su identidad y su unidad. Saben que es preciso mantener, sin embargo, la Idea del Imperio. Y lo saben porque no hay otra alternativa sino la muerte.

Quien acaso formuló, del modo más penetrante, el dilema, terrible y nuevo, en el que España estaba entrando, fue Cervantes. El «problema de España», en cuanto problema filosófico, lo planteamos, por nuestra parte, como el problema de los *límites* del Imperio católico español. Es el problema que aparece cuando se imponen, como un destino implacable, unos límites a una realidad *existente* cuya «razón de ser» (si se prefiere, su *esencia*) consiste en su ilimitación, en no admitir límites. Un problema filosófico que parece planteado

en torno a un «argumento ontológico» (sea o no teológico). Es decir, un «argumento» vinculado a procesos (situaciones, proyectos) de los cuales pueda decirse que su *esencia* implica su *existencia* (su realización). Ahora bien: el «objetivo» del Imperio católico español, es decir, su *esencia*, sólo alcanzaba sentido cuando se le ponía «en ejercicio», es decir, en *existencia*. Y cuando comienza a existir algo que cada vez se hace más real, al tomar su cuerpo un incremento asombroso (al menos en el mundo de las apariencias); cuando un Imperio grandioso ya ha «echado a andar», en virtud del objetivo esencial que le confiere sentido, es cuando surgen de modo inexorable las limitaciones a su realización o existencia, que comprometen a su misma esencia. El «problema filosófico» del Imperio hispánico podría plantearse en la forma de un argumento ontológico práctico que estuviera implícito en su proyecto de escala universal. En el momento mismo en que aparezcan los límites infranqueables a la realización del proyecto imperial católico podrá hablarse ya de *decadencia*. Decadencia de una esencia ilimitada, cuyas manifestaciones reales, empíricas o existenciales tardan algún tiempo en presentarse como irreversibles. Dicho de otro modo: la esencia del Imperio católico no admite limitaciones, porque su esencia implica su existencia real, es decir, su realización en el tiempo. Recíprocamente, esa realización en la existencia sólo puede sostenerse desde una esencia que continúe dando significado a sus actos. En el momento en el que la «evidencia esencial» desfallezca y se comience a ver a la «esencia» como si fuera un delirio (o una locura), en este mismo momento la existencia del proyecto decaerá también.

No podríamos encontrar un símbolo más característico de la disolución de este argumento ontológico que consideramos inherente al Imperio católico español que el Don Quijote de la Mancha. Podemos ver a Don Quijote como si encarnase, en su personalidad individual (inseparable de la de Sancho), el problema central del Imperio católico español (en marcha), que habría moldeado su figura. Pues de la misma manera que este Imperio católico no tiene por sí asegurada una realidad exenta (necesita de los individuos, de las gentes, de las naciones que en su vida cotidiana, en su existencia práctica, a ras de suelo, prosaica y rapaz proporcione la energía indispensable) así también Don Quijote ha de estar siempre acompañado por Sancho. La *esencia* u objetivo de su vida de caballero andante (incluso si esta condición la recibe «por escarnio») exige su *realización*; es su *existencia* de caballero la que realiza su esencia, porque es esta esencia la que exige existir, como esencia práctica, y no meramente especulativa o soñada, «delirante». En el momento en el cual Don Quijote [Hernán Cortés, Pizarra], ante las razones prosaicas que le convencen de la realidad de su

existencia imaginaria, contingente, es decir, no implicada en una esencia que le obligue a existir como caballero, en este mismo momento Don Quijote decae, por desfallecimiento de su esencia, y por muerte o el fallecimiento de su existencia: Don Quijote «entregó el alma a Dios, quiero decir (aclara Cervantes) que se murió».[(nota 23)]

El enfrentamiento con el Imperialismo napoleónico y la reorganización de la unidad de España

El siglo XVIII, como hemos dicho, con el cambio de dinastía, tras su victoria en una larga Guerra de Sucesión, se levantará con la impresión de que España puede volver a ponerse en pie, en una segunda salida, recuperando sus proyectos, aunque de un modo más realista, mediante el progreso de la marina, de la técnica, de la ciencia (Campillo, Ensenada, Jovellanos, Feijoo...).

Sin embargo, la causa que cortó este proceso de recuperación fue también una causa externa, a saber, el asalto que al propio territorio ibérico llevó a cabo otro Imperio, el efímero Imperio napoleónico. Fue a raíz de este ataque cuando las «Españas» americanas desencadenaron una serie de secesiones sucesivas que acabaron por descuartizar prácticamente la totalidad del organismo hispánico, separando los miembros del cuerpo político del Imperio. También es cierto que la unidad interna de la España peninsular, como *nación canónica*, comenzó a experimentar un asombroso reforzamiento. A raíz de las invasiones napoleónicas aparecerá propiamente el nacionalismo español. El enfrentamiento contra la invasión napoleónica fue a la vez, primero a través de las Juntas Provinciales y muy pronto a través de la Junta Central, una reivindicación revolucionaria popular (no sólo burguesa) de la soberanía, contra la sociedad estamental y el absolutismo del Antiguo Régimen, representado a la sazón por la decrépita y vergonzosa monarquía borbónica de Carlos IV y de Fernando VII. La resistencia del absolutismo a desaparecer, explícita desde el llamado *Manifiesto de los Persas*, terminó, tras la «ominosa década», siendo desbordada poco a poco, a lo largo del siglo, en nombre de la *Nación*, tal como la entendieron, sobre todo, los llamados «liberales doctrinarios», ya fueran moderados, ya fueran progresistas o demócratas (Conde de Toreno: «formar una Nación sola y única»; Mendizábal: «formar un todo de esta Monarquía casi con tantos Estados como provincias»; Artículo 1º del *Proyecto Constitucional* de 1856: «Todos los poderes públicos emanan de la Nación, en la que reside esencialmente la soberanía»). Las Juntas provinciales, por ejemplo, terminaron transformándose en 1835 en Diputaciones provinciales, cuya autoridad se alejaba de la soberanía al constituirse, presididas

por el Gobernador civil, como delegadas del Poder central. Otra cosa es que el Estado liberal no pudiera llevar adelante sino una exigua parte de la totalidad de sus planes y programas: la enorme tasa de analfabetismo, por ejemplo, no pudo ser debidamente remontada a través de la educación pública, lo que frenó la «impregnación lingüística» en la lengua española común de algunas regiones peninsulares; la financiación de las Guerras carlistas, entre otras, reabsorbió una gran parte de los fondos obtenidos de la desamortización de Mendizabal y de Madoz. O, dicho de otro modo, difícilmente podría considerarse al Estado liberal, que hablaba en nombre de la unidad de la Nación española, como el agente principal de esa misma unidad. Y no sólo porque una tal unidad venía ya dada, aunque con otras formulaciones, desde el Antiguo régimen, sino porque las palancas que la mantuvieron en pie fueron, a lo largo del siglo XIX, tanto o más que las Juntas provinciales, las Capitanías generales, auténtica herencia del Antiguo régimen, o, si se prefiere, expresión de la transformación de los antiguos Reinos en *themas* militares y aún administrativos (como los del Imperio bizantino).A la formación de este nacionalismo contribuyeron decisivamente los gallegos, los catalanes y los vascos.

También es verdad que, al separarse los últimos miembros del Imperio hace justamente un siglo (Cuba, Filipinas, Puerto Rico), la unidad de España comenzará también a presentar, y por primera vez, algunas líneas serias de fractura. Y esto puede servir de contraprueba de nuestra tesis central: la pérdida de la *identidad* imperial determinó, pasada su primera fase, la debilitación de la *unidad* nacional. No se trata, por tanto, de repetir la idea de que «Castilla hizo a España y Castilla la deshizo». Más bien diríamos, que el Imperio hizo a España y que su caída, si no ha deshecho su unidad, al menos la está haciendo retemblar.

Capítulo V
España y América Hispana (Iberoamérica)

El Descubrimiento de América y la nueva identidad de España

Nuestra perspectiva, al abordar la cuestión de las relaciones entre España y América hispana, no es una perspectiva parenética, propia de quien «exhorta al mundo» (en este caso, a España y a América) para que vaya en una dirección, mejor que en otra; es la perspectiva más bien propia de un explorador que, desde una plataforma mejor o peor asentada, trata de determinar las trayectorias alternativas que, en la medid a en que se nos muestran ya esbozadas en la Historia, parecen seguir abiertas, con mayor o menor probabilidad, en nuestro presente. Cada cual «elegirá» alguna de esas trayectorias alternativas. En realidad elegirá aquella corriente por la cual su nave se encuentra ya arrastrada. ¿No habría que considerar inútil, entonces, el intento de establecer un sistema tal de alternativas? No enteramente, porque la percepción de las otras permitirá a cada una, al menos, definirse con mayor precisión; permitirá defenderla mejor o incluso rectificar alguno de sus pasos o, al menos, iluminarlos con otra luz.

La «plataforma» desde la que nosotros queremos «exploran» las diferentes alternativas de relaciones entre España y América que se esbozan en el presente *proléptico*, es la tesis filosófico-histórica que hemos tratado de asentar en los capítulos precedentes: la tesis de que la unidad de España no es un atributo eterno y absoluto, sustancial, que vincule absolutamente a las partes en las que puede ser descompuesta, sino un atributo que habrá que entenderlo siempre en función de su «identidad» envolvente, puesto que esta identidad es, en gran medida, la responsable incluso de la propia diferenciación de las partes distinguibles en esta unidad. La unidad de las dos grandes partes según las cuales *Hispania*, como unidad, comenzó diferenciándose hace veintidós siglos, hacia el año 197 antes de Cristo; a saber, en las dos provincias, la *Hispania Citerior* y la *Hispania Ulterior*, estuvo dada en función de su identidad, percibida desde

Roma, en cuanto parte de la República en la época de Catón. Una identidad que, aun siendo «envolvente», era cada vez mejor percibida desde dentro de una unidad que tendía, a su vez, a ser desplegada en tres partes, a saber, la Tarraconense, la Bética y la Lusitania. La unidad de la España medieval, es decir, la unidad que, en un período dado, se constituye como la unidad de los cinco Reinos (León, Castilla, Navarra, Aragón y Portugal) tiene que ver con la identidad que la España medieval asumió frente al Islam como el «Occidente de la Cristiandad». La unidad nacional de la España moderna está en función de su identidad con el Imperio Hispánico. Desde esta plataforma es desde donde nos situamos en el momento de explorar las relaciones entre España y América.

El Imperio español «realmente existente» no fue una «máquina depredadora». Crítica al relativismo cultural

Cualquiera que hubiera sido la génesis del Imperio español (en realidad esta génesis no tuvo otras muchas opciones: ni siquiera pudo elegir, a partir del siglo XVI, entre la mano de obra esclava indígena y la mano de obra africana que necesitaba para su expansión imperialista), lo que tenemos por cierto es que su estructura no puede reducirse a la condición de «máquina depredadora» que tantos quieren atribuirle. Muchos de los órganos o *partes formales* de esa estructura fueron segregándose muy pronto de su génesis depredadora: antes de transcurrir medio siglo de su descubrimiento se habían ya fondado varias ciudades, universidades (en 1538, la Universidad de Santo Tomás, en La Española), o imprentas (en 1535 ya había una imprenta en México; el libro impreso más antiguo que se conserva es de 1539).

Los españoles como, en parte, los portugueses, no sólo trasplantaban al hemisferio occidental su cultura, sino que fueron incorporando a ella a toda la masa posible de población aborigen que no sucumbió en el «encuentro». Ahora bien, es evidente que quien se mantenga en la perspectiva del relativismo cultural estará tentado a ver en este gigantesco trasplante e incorporación («aculturación») no un proceso «grandioso» (y «glorioso»), sino un proceso miserable, en la medida en que él supuso, según algunos, la «destrucción de las Indias», la destrucción de sus culturas y el genocidio de sus pueblos. Y esto a pesar de que la perspectiva del relativismo cultural no obliga a sacar conclusiones de signo tan catastrófico: y no porque hagamos mérito de «aquellos contenidos del todo complejo que no fueron destruidos», sino porque la destrucción, sobre todo si es selectiva, es ya en sí misma un acto cultural. El

iconoclasmo, que se desató en Bizancio en la época del emperador León III y que comportó la destrucción de innumerables obras de arte, fue, desde un punto de vista antropológico, un acontecimiento cultural; sólo desde la perspectiva de los teólogos o del pueblo fanatizado era un acontecimiento religioso; el castigo, con años de cárcel, de la práctica de la ablación de mujeres africanas, residentes en la Francia de nuestros días, no es sólo un atentado contra la idea de quienes mantienen la tesis del relativismo cultural, sino también un acto de cultura, de una cultura que está en conflicto con otras. Pues las culturas no son estructuras megáricas, sino que entran en conflictos mutuos que implican, muchas veces, la destrucción o eliminación de los contenidos de una de ellas (lenguas, edificios, instituciones, religión, arte...) por la acción deliberada o espontánea de la otra. Es ridículo que un antropólogo cultural, en su calidad de tal, suscriba documentos solemnes condenando retrospectivamente a Hernán Cortés como actor del «genocidio de la cultura y del pueblo azteca». ¿Acaso Hernán Cortés no era un hombre como lo era Moctezuma? ¿Acaso un antropólogo cultural no ha de interesarse tanto por las acciones que los españoles llevaron a cabo contra los aztecas, como puede interesarse por las acciones que los aztecas llevaron a cabo contra los trascaltecas? ¿Acaso las pinturas de Alfaro Siqueiros, de Diego Ribera, o de Orozco, no son obras culturales del rango más elevado, pero obras culturales que no hubieran sido creadas si Hernán Cortes y los españoles, que en esas pinturas se representan como asesinos y depredadores, no hubieran invadido México?

Paradójicamente, es la perspectiva propia del absolutismo cultural (en su -variante que defiende la superioridad de algunas culturas o de parte de algunas culturas, sobre otras) aquella que puede propiciar una conducta más respetuosa y conservadora ante las obras culturales extrañas, incluso ante las que considera superadas, aunque no sea más que por la razón de que la «Cultura absoluta» consideraría, como rasgo constitutivo de su superioridad, su capacidad para incorporar (aunque sólo sea en el museo) o filtrar las obras culturales ajenas.

Pero, al margen de las diferencias de actitudes ante la conservación de obras de culturas extrañas, lo que es verdaderamente importante para nosotros, en el momento de enjuiciar las relaciones globales entre España y América, es la toma de posición entre el relativismo y el absolutismo cultural. Las posiciones adoptadas ante esta cuestión polarizan enteramente los juicios que puedan formularse a propósito de las relaciones entre España y América (y esto se manifiesta, ante todo, en la evolución más reciente de la Hamada «teología de la liberación»). El relativismo cultural, en sus formas más radicales (las que se

hicieron presentes en la *Decadencia de Occidente* de O. Spengler), no «perdonará» a los españoles el haber tronchado, del modo más necio, a la cultura azteca en su momento de esplendor juvenil, «como el paseante inculto en botánica corta al pasar de un bastonazo la flor más delicada que encuentra a la orilla del camino». Además, fácilmente, este relativismo cultural («vale tanto la cultura inca como la cultura ática») se deslizará en un absolutismo cultural de signo contrario, en este caso, antiespañol: «valía más la cultura inca que la cultura española»; «la astronomía maya estaba más desarrollada que la astronomía europea»; «sus religiones y filosofías eran al menos tan profundas como las religiones o filosofías europeas». Leonardo Boff y otros teólogos de la liberación llegan a reconocer en las culturas indígenas americanas las «semillas del Verbo»; y alguno de los autodenominados «filósofos de la liberación» (liberación entendida precisamente por respecto de las culturas europeas) llegan a sugerir que en la intuición de la *Pachamama* se esconde una filosofía mucho más profunda de lo que pudo serlo la «filosofía del *ser*» de los griegos presocráticos.

Es preciso, por tanto, tomar partido entre el relativismo cultural y el absolutismo cultural (total o parcial) en el momento de enjuiciar los múltiples aspectos implicados en la cuestión de las relaciones entre España y la América Hispana. Sin embargo, la toma de partido no tendría por qué ser interpretada como la elección entre los términos de esta supuesta disyuntiva. Porque sólo verbalmente media una disyunción entre la tesis de la «equivalencia de las supuestas diferentes culturas» («todas las culturas son iguales» [en valor o en dignidad, se supone], leemos en el vestíbulo del Museo Antropológico de México) y la tesis de su desigualdad, con su corolario implícito, aunque no necesario, de la posibilidad de ordenarlas e incluso de establecer una jerarquía axiológica en la que una cultura determinada ocupe el vértice de la pirámide (o, como algunos decían, la «Cabecera del progreso»). Una tal disyuntiva presupone la Idea de una multiplicidad de «culturas megáricas» («esferas» o identidades culturales, cerradas en sí mismas, y mutuamente impenetrables) susceptibles de ser ordenadas en una serie axiológica o clasificadas en tablas dicotómicas. Ahora bien, en el momento en que dejamos de lado el megarismo cultural, la disyuntiva entre relativismo y absolutismo se plantea en otros terrenos. Ya no referiremos una tal disyuntiva «a las culturas», globalmente consideradas, a las «esferas culturales», sino a partes o sectores de esas culturas; incluso a *partes formales* resultantes de la fractura que, en una cultura dada, pudo determinar la «cultura extraña» incidente.

En el momento en el que las culturas son entendidas de un modo no megárico se desvanecerá la posibilidad de ordenarlas linealmente en una serie progresiva, ascendente o descendente. Las «esferas culturales» tienen sus fronteras en «línea punteada»; cada «esfera» o «totalidad compleja» está a su vez formada por contenidos que proceden, en general, de otras culturas. El conjunto de estas «esferas culturales» agradecerá mejor una ordenación de tipo ramificado (si ella es posible) que una ordenación de tipo lineal-serial.

En estas condiciones, y por nuestra parte, parece necesario distinguir en las diversas «totalidades complejas» confrontadas, partes que podrán ser juzgada s, desde perspectivas relativistas, con criterios funcionalistas, por ejemplo (una herramienta de madera puede ser tan perfecta, en su contexto, como una herramienta de acero), y partes que pueden ser juzgadas desde perspectivas absolutas (la «química europea» -la de Lavoissier, la de Dalton -, en lo que tiene de tecnología cultural, es superior, es decir, mejor que la química mesopotámica o que la química maya; una superioridad que se manifiesta, entre otras cosas, por la posibilidad de «reconstruir» la química mesopotámica o la química maya desde la «química europea», pero no recíprocamente). Asimismo, diremos que es un «mito» la supuesta superioridad de la astronomía maya respecto de la astronomía griega (en la medida en que la astronomía pueda considerarse incorporada a la cultura de un pueblo). Y no estamos ante una cuestión puntual, de detalle. La superioridad de la astronomía griega, la de Eratóstenes, por ejemplo, conocida por los españoles del siglo XV, permitió a éstos proyectar el «viaje hacia el Poniente»; y cuando en este «viaje hacia las Indias» se interpuso un gigantesco continente, sólo la astronomía clásica (que incluía la tesis de la esfericidad de la Tierra) permitió *concebirlo* (pues en la época era *invisible* en su globalidad), diferenciándolo del continente euroasiático, mediante su representación en un mapa. «América» no fue tanto un «continente descubierto por los ojos» de los navegantes, cuanto un continente «Concebido» por el cerebro de los conquistadores (y no precisamente por Colón, que no llegó siquiera a forjar el concepto de América, empeñado como estaba en haber descubierto el Paraíso Terrenal).

Con todo esto queremos decir que la relación entre España y América en el siglo XVI era, por lo que se refiere a sus «culturas» respectivas, enteramente asimétrica. Ni los aztecas, ni los mayas, ni los incas, pudieron descubrir Europa, es decir, «concebirla»; y no sólo porque no disponían de naves o de instrumentos adecuados, sino porque, aunque hubieran llegado a sus costas, más o menos al azar, no habrían podido «concebir» (es decir, representar en un mapa) al

continente euroasiático, aunque hubieran *visto* fragmentos, de amplitud variable, de sus acantilados. Y no lo habrían podido concebir porque no poseían el concepto de la esfericidad de la Tierra, creado por los astrónomos griegos. Es una simple patraña encarecer la astronomía maya hasta el punto de atribuirle un nivel superior al que había alcanzado la astronomía europea del siglo XV. La llamada *Tabla de Dresde* nos notifica, es cierto, que los mayas habían logrado establecer, por cómputos empíricos, los ciclos de apariciones y desapariciones (8 días, 260 días) de la estrella Kukulkán (si es que ésta corresponde a nuestro planeta Venus). Pero el verdadero nivel de esta astronomía, es decir, su nivel mitológico, y no científico, nos lo dan los llamados *Anales de Quetzalcoatl*, en los que aprendemos que Kukulkán (Venus) desaparece porque se convierte en su esqueleto y que si aparece a los 8 días es porque Quetzalcoatl ha tomado asiento en su trono divino.

La asimetría no termina, obviamente, aquí. Es todavía más acusada, si cabe, en el terreno de las matemáticas, de la física o de la filosofía (¿qué equivalente podía aducirse, en la cultura azteca, inca o maya, de la doctrina de los predicables de Porfirio?). Y, por supuesto, en el terreno de las técnicas y en el de las tecnologías (escritura alfabética, armas de fuego, técnicas de construcción, artes militares o de navegación, bóvedas genuinas, no falsas bóvedas). Si nos empeñamos en hablar de «culturas» habrá que decir que la «Cultura» de los españoles y la de los portugueses era más *potente* que las «culturas indígenas», por separado o juntadas; y que, precisamente porque eran más potentes, la conquista pudo ser llevada a cabo de un modo tan rápido y con tan pocos efectivos. Lo que no significa, desde luego, que las «Culturas americanas» fuesen «cantidades despreciables» o carentes de interés. Muchas veces ofrecían muestras de desarrollos paralelos en múltiples contenidos. Necesariamente debían contener elementos no sólo característicos, sino intrínsecamente valiosos (por ejemplo, por sus conocimientos botánicos, o por creaciones plásticas o musicales); de hecho, muchos de esos elementos fueron incorporados a la «cultura europea».

No se trata de establecer una confrontación global y compacta entre «Culturas» sustantivadas. Es preciso romper esas *identidades culturales* que encerramos en esferas cuasi megáricas, y que actúan detrás de expresiones tales como «cultura europea», «cultura azteca» o «Cultura maya». La confrontación habrá de hacerse de una manera «dispersa», capaz de discriminar los juicios relativos a las diversas categorías culturales o de cualquier otro orden. Lo que no puede admitirse, aunque sea en nombre de la adulación, si no se quiere recaer en

el oscurantismo, es tratar del mismo modo a la astronomía maya, o a los mitos de Popol-Vuh, que a los logros arquitectónicos de Tikal o de Copan, confundiendo todas estas cosas en una misma rúbrica («cultura maya»). Ni tampoco cabe dar por supuesto que la «cultura europea» pueda ser tomada «eurocéntricamente» como un *summum*. Esa «Cultura», en el siglo XVI, y mucho más en el XX (y en gran medida como consecuencia de los efectos de la influencia americana), está llena de contenidos abyectos y contradictorios. No puede ser representada como la definitiva «Casa del hombre» según algunos dicen (entre ellos quienes suscriben la ideología de Kojève-Fukuyama sobre el «fin de la historia»). Pero ¿quién puede pretender que la «crítica de la cultura europea» pueda hacerse equivalente a una rehabilitación automática de las «culturas indígenas» americanas (incluyendo las culturas amazónicas)?

Cuatro líneas de relación entre España y América

Puede ser útil descomponer la rúbrica «relaciones entre España y América hispánica» en cuatro bloques (A, B, C, D) que son, sin duda, inseparables pero que pueden ser disociados en muchos momentos de su desarrollo:

A) Las relaciones inmediatas de España con América, tanto globalmente, como particularizadamente (por ejemplo, Galicia con México, Asturias con Cuba, etc.).

B) Las relaciones mediatas entre las partes de España a través de América (sea globalmente sea particularizadamente).

C) Las relaciones inmediatas de América con España, tanto globalmente como particularizadamente.

D) Las relaciones mediatas entre las partes de América a través de España.

Cada uno de estos bloques de relaciones contiene complejísimas y heterogéneas redes que sólo en abstracto son disociables de las redes asignadas a otros bloques; pero la disociación abstracta no deja de ser disociación, desde el momento en que admitimos, como principio general, el principio de la *symploké*, el principio de que «no todo está vinculado con todo».

En todo caso, los cuatro tipos de relaciones así distinguidas, quieren ir referidas a la América Hispana; concepto que, *lato sensu*, comprende también (y desde Camoens) a la América Lusa, aun cuando la denominación de

«Iberoamérica» permite mantener no sólo el momento común, sino el momento diferencial establecido entre Hispanoamérica, *stricto sensu*, y el Brasil. «Latinoamérica» en cambio, comprende, para nuestros efectos, demasiado; por ejemplo, el Canadá francoparlante y, en general, «Franco-américa»; de hecho, el término «Latinoamérica» (acuñado, al parecer por Torres Caicedo) fue utilizado como rótulo de un proyecto panlatino (correlativo y aún enfrentado, al menos en el terreno valorativo, a los proyectos paneslavos o pangermanos de la época: acaso se intentaba contrarrestar el «desprestigio» relativo de los países mediterráneos ante los países del norte capitalista) y puesto en marcha por los franceses con ocasión del asunto del «emperador Maximiliano» (el Archiduque no hablaba español, pero sí un dialecto retorromano, lo que dio pie a Michele Chevalier para presentarlo en México como «latino»; una denominación que permitía a la política de Napoleón III -pero también a la emigración italiana al Río de la Plata evitar, al hablar de América, el nombre de España o de Portugal, por obra y gracia de la genérica denominación de «Latinoamérica»).

Nos limitaremos, en este esbozo, a ilustrar el sentido de cada uno de estos bloques de relaciones. No se trata, en todo caso, de una mera taxonomía escolástica: hay que subrayar el alcance que podemos atribuir a las disociaciones abstractas de las diversas redes de relaciones, en la medida en que sea posible atribuirles ritmos propios, dentro del tejido común.

Las relaciones inmediatas (globales o particulares) de España con América

Las relaciones, conceptualizadas como «inmediatas», de España con América (bloque A) pueden clasificarse en dos grupos distintos: el de las relaciones globales (o globalizadas, o universales) y el de las relaciones particularizadas (o específicas).

Cabría suscitar aquí, con el «espíritu del nominalismo», la conveniencia de reducir las relaciones globales a la condición de mera abreviatura de las múltiples formas de relaciones particularizadas, fundándonos en la inseparabilidad de aquéllas respecto de éstas. Sin embargo, como hemos dicho, distinguimos la separabilidad de la disociabilidad: el triángulo universal es inseparable de sus especificaciones como isósceles, equilátero o escaleno; pero las relaciones universales de todos los triángulos (por ejemplo, la que establece la igualdad entre la suma de los ángulos y el ángulo llano) se construye operativamente del mismo modo en sus diversas especies y, por tanto, a través de

tales construcciones disociamos el triángulo universal de las diversas especies de triángulos de las cuales es inseparable.

Como primer ejemplo de relación global entre España y América, con significado político (una relación definida claramente como global, cuanto a su intensión, aunque muy indeterminada o borrosa cuanto a su extensión), cabría citar la condición que Colón asumió, por concesión de los Reyes Católicos, de «Virrey Gobernador de todas las tierras de las Indias», condición que implicaba el derecho a proponer a los Reyes una terna para cubrir los puestos administrativos que fuera posible ir habilitando. Es cierto que la dignidad (más bien nominal) de Virrey, que en principio se entendió como hereditaria, sólo duró una treintena de años (el nieto de Colón, Luis, hijo de Diego Colón, renunció en 1536 al título de Virrey y Gobernador de las Indias, manteniendo el título de Almirante). El régimen seguido que se había improvisado en el momento del Descubrimiento (los Reyes Católicos Señores, Colón Virrey...) no podía mantenerse mucho tiempo, y ya Carlos I, recién llegado a España, expidió cédula en 23 de marzo de 1523 por la que se ordenaba a Don Diego a volver a España sin pérdida de día para ordenar «las cosas de esa parte». Se iba a crear la Real Audiencia de Indias, que representaba a la Monarquía con fines de gobierno y de justicia. Sin embargo, no desaparecieron con ello las relaciones «globales» de España con América, incluso en el ámbito mismo de la «relación de Virreinato»; porque aunque el inicial virreinato unitario de Colón se transformó en el tiempo en múltiples virreinatos (el virreinato de Nueva España -que comprendía las tierras del Norte, Central, Venezuela e «Islas adyacentes»-, el Virreinato del Perú, creado en 1543, el virreinato de Nueva Granada, creado en 1717 o el virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, con capital en Buenos Aires), a través de ellos la relación global se mantenía, es decir, no se resolvía en una mera suma de relaciones particulares. El propio concepto de «Virrey», como institución creada al parecer por la Corona de Aragón en 1397, en tiempos de Martín I, en la figura de un «Virrey de Mallorca», y utilizada después por Enrique IV y por los Reyes Católicos, ya contenía una intención globalizadora, puesto que los virreyes eran designados por el rey por período de seis años. O, dicho de otro modo: sólo el rey de España podía hacer u operar las «combinaciones» oportunas; operaciones disociadas, en todo caso, de cada uno de los virreinatos, lo que implicaba una relación política de España con las Indias consideradas como una totalidad globalizada. Otra situación se hubiera planteado si Carlos III hubiera seguido el consejo, que en 1783 le dio el Conde de Aranda, de crear tres monarquías en las. Américas (una en la del Norte y dos en la del Sur) cuyos reyes fueran infantes españoles. Con todo, el proyecto de

Aranda, en tanto prescribía que las nuevas monarquías siguieran manteniéndose en la perspectiva de la relación global de España y América, permanecía en el ámbito de esta misma rúbrica.

Sin embargo, las relaciones globales de España con América se canalizaron también a través del Consejo Real y Supremo de Indias (del que dependía la Casa de Contratación). Una institución concreta que muy bien puede representar también la naturaleza globalizada del conjunto estructurado más importante de relaciones económicas con América, es la institución del «Monopolio de Sevilla» en todo cuanto se refería al tráfico marítimo con las tierras al otro lado del Océano. Porque incluso cuando Carlos I, ya en 1522, permitió que las naves hacia las Indias salieran también de los puertos de Bayona, La Coruña, Avilés, Laredo, Bilbao, San Sebastián, Cartagena y Málaga, sin embargo, obligó que todos ellos, cualquier que fuese del puerto de las Indias del que volvieran (lo que implicaba «globalizar» a esos puertos como «puertos de América»), tocaran en Sevilla. En la época de los Borbones la situación cambió, como es sabido; lo que no quiere decir que las relaciones globales hubieran desaparecido y el sistema de tributación las hacía patentes.

Cabría más bien suscitar, contra el espíritu del nominalismo) la duda acerca de la existencia de relaciones regulares particularizadas de España con América (con partes de América), es decir, de relaciones que no estuvieran establecidas desde la perspectiva de un control político tributario o militar, de índole global (o «molar»). Estas relaciones, al menos incidentalmente, se mantuvieron sin duda. Sin embargo, las relaciones particulares más efectivas habría que buscarlas, no ya a escala global, tanto de España como de las Indias, sino a escala particular (de partes de España con partes de América). La consideración de esta escala particular («molecular») nos permitiría acaso advertir una de las características diferenciales de la emigración española a la América Hispana, respecto de la emigración europea hacia la América inglesa. En efecto, el flujo de la emigración española se estructura a partir de las cadenas de relaciones, punto a punto, de los emigrantes con familiares o amigos que ya residían en el Nuevo Mundo. La «estructura aplicativa» (funcional) de ese flujo se aprecia más claramente a medida que haya asentamientos más frecuentes; pero esta estructura debió empezar ya en el siglo XVI, una vez se habían establecido los primeros colonos, cuyo flujo obviamente no podía haberse canalizado a través de esa estructura aplicativa. En cambio, la emigración a la América inglesa no fue aplicativa, sino de aluvión y, al revés que ocurrió en la América española, esta estructura de aluvión fue cada vez más evidente a

medida que transcurrían los siglos.(nota 24)

Relaciones entre las partes de España a través de América

Dentro del segundo bloque (B) en el que se comprenden las relaciones entre las partes de España a través o por la mediación de América, podemos distinguir también dos tipos de relaciones según que ellas tengan lugar en el ámbito ibérico, o bien en el ámbito americano. Nos atendremos a lo esencial.

Seguramente las relaciones más importantes que comenzaron a establecerse «en el interior», determinadas por la mediación americana, tienen todas que ver con la cohesión creciente promovida por la interacción, también creciente, entre las diversas regiones territoriales de España. Cabría decir que todas estas partes, como si fueran las moléculas de un conjunto de limaduras de hierro, mudaron sus orientaciones dispersas (la Corona de Aragón hacia el Mediterráneo; Castilla y León hacia el Sur, etc.) y se polarizaron, en su inmensa mayoría, hacia el Poniente, que actuó como un imán. Aun cuando inicialmente el mundo descubierto fue adjudicado a la Corona de Castilla, indirectamente se incorporaron a la empresa americana, por diversos canales, los restantes pueblos de España. En consecuencia, la interacción entre ellos tendió a incrementarse constantemente.

Acaso, como efectos más señalados de este incremento de interacciones entre las diversas partes de España, pudieran citarse los dos siguientes: primero, la fijación de la Corte en Madrid y, segundo, la transformación, de hecho, del castellano en lengua española. La elección de Madrid como capital de España implicaba una reorganización del territorio español; esta reorganización de la *unidad*, como «unidad centrada» -en Madrid fue un efecto derivado de la nueva *identidad* que España estaba asumiendo en cuanto núcleo de la nueva Sociedad hispánica. Madrid equidistaba de Sevilla y Santander, o de La Coruña y Barcelona, o de León y Valencia. Estaba en el centro geométrico y, por tanto, era el lugar más apropiado para asentar el «puesto de mando» del Imperio.

En cuanto a la implantación progresiva del castellano como idioma de los españoles, fue también un efecto espontáneo, y relativamente rápido, más que el resultado de un objetivo que «desde arriba» hubiera sido propuesto, a fin de conseguir una «impregnación lingüística» de los españoles.

En cuanto a las relaciones que América determinó entre los españoles que

allí se trasladaron, acaso una de las más notables fue la del incremento de las probabilidades de mezcla «Cultural y genética» entre los propios españoles; una probabilidad muy superior de la que podía esperarse en el ámbito español, estrictamente peninsular o insular. Era más probable que los emigrantes o criollos descendientes de emigrantes, canarios o gallegos, convivieran en América, que sus paralelos en España. Algún antropólogo ha llegado a sugerir que el prototipo de «el español promedio», resultante de la mezcla de los diversos pueblos de España, podía ser encontrado con más facilidad en Cuba o en México, que en Galicia o en Canarias. Es cierto que ese género de «unidad étnica» está siempre circunscrito y su incidencia habría de encerrarse más en los límites del Nuevo Continente que en los del Viejo. Sin embargo, el incremento general de interacciones comprendería también un incremento de interacciones entre los pueblos de la periferia ibérica que se cruzaban en el centro; de suerte que el resultado promedio contrastable en el centro de España podría compararse con el resultado promedio obtenido en América. Del hecho de que esta comparación no arroje correlaciones paralelas significativas, cabría deducir el hecho del mestizaje de los españoles de América con los indígenas.

Relaciones inmediatas de América con España

El tercer bloque (C) de relaciones conceptualizadas corno «relaciones entre América y España», contrasta notablemente con el bloque (A), sobre todo en lo concerniente a las relaciones globales. Porque mientras las relaciones globales comprendidas en el primer bloque fueron regulares, y de primera importancia, en cambio, las relaciones recíprocas podrían considerarse casi como la clase vacía. No hubo propiamente relaciones globales de América (menos aún, en general, de los territorios descubiertos en el Nuevo Mundo o en África) con España; no hubo, salvo los primeros años, un «Virreinato de Indias» y, por tanto, las relaciones entre América y España habría que dividirlas inmediatamente en las relaciones que las diferentes partes de América (Virreinatos, pero también ciudades, órdenes religiosas, corporaciones, compañías mercantiles...) pudieran mantener con España o con partes diferenciadas suyas.

La diferencia de estructura lógica entre las relaciones del primer bloque y el tercero tienen un significado teórico de primer orden en el momento de analizar la naturaleza de la *koinonia* hispánica. A lo largo del ejercicio de la Monarquía hispánica, la estructura del campo de relaciones de la comunidad se mantiene en una situación claramente asimétrica, porque a las relaciones

globales del núcleo (o dominio) unitario al conjunto de los términos distribuidos por su «codominio» no corresponden relaciones globales del «codominio» al «dominio». Más aún, la política imperial tendería a deshacer todo barrunto de tendencia orientada hacia la constitución de estas relaciones. Las relaciones, establecidas en la dirección del Nuevo Mundo a España, no fueron, por tanto, relaciones de uno a uno, o de uno a varios. Fueron, más bien, relaciones de muchos a uno, primero, y de muchos a muchos, después; es decir, relaciones de Virreinatos con la Corona o de las ciudades o instituciones con otras ciudades o entidades o corporaciones del ámbito español.

Sin embargo, y como contraprueba (o contraefecto) de esta «estructura imperial», habría que señalar el hecho de que, precisamente en el momento en el que los movimientos de emancipación de las provincias de ultramar comenzaron a madurar, la interacción entre esas provincias aumentó también. De otro modo: el incremento de esas interacciones, que se aproximaban a una unidad global de acción, facilitó el proceso de emancipación. Ahora bien, los contactos más sostenidos, en el plano político, entre las diferentes partes de «Ultramar» tuvieron lugar a raíz de la invasión napoleónica de la Península Ibérica, pero, en todo caso (circunstancia que puede deducirse de esta estructura lógica), el Rey de España no se refugió en América (como lo hizo el Rey de Portugal, que se trasladó a Brasil con más de diez mil personas de séquito) para, desde allí, organizar el contraataque al «Imperio napoleónico». Y esto, sin perjuicio del movimiento de los «Cabildos abiertos», que se propagó por toda América Hispana, en favor de la Corona española. La diferencia de estructura lógica entre las relaciones de la América Lusa con Portugal y la América Hispana con España pueden explicar gran parte de esta diferencia de comportamiento. Lo cierto es que el aumento de los contactos entre las diferentes partes de comunidad hispánica, se experimentó, a través de España, en Cádiz, con ocasión de la celebración de las Cortes que proclamaron la libertad de imprenta (1810), la Constitución (1812) y la abolición de la inquisición (1813); y que casi simultáneamente a la celebración de las Cortes en Cádiz (que habían proclamado a todas las regiones americanas, junto con las ibéricas, como partes de una común nación española) o, muy poco después de su clausura, dio comienzo la serie de declaraciones de independencia impulsada s, en general, por los propios criollos: Venezuela, el 5 de julio de 1812; Colombia, el 16 de julio 1813; Paraguay, el 12 de octubre de 1813; México, el 6 de noviembre de 1813; Argentina, el 9 de julio de 1816; Perú, 28 de julio de 1821, etc.). La sincronía de estos movimientos demuestra la realidad de una estructura global que actuaba por primera vez unívocamente en relación a España. En la definición de la

«identidad» de las nuevas naciones figuró, y aún sigue figurando muchas veces, su oposición a España, lo que prueba la existencia de una «unidad de fondo», de estructura, y no sólo de génesis, meramente histórica.

No nos parece desproporcionado deducir de todo lo anterior que la «dispersión» de la globalidad de la América Hispana durante los siglos del Imperio, comenzó a ceder en el momento en el cual el *núcleo* de ese Imperio fue descabezad o por la invasión napoleónica. La dispersión sólo se transformó en cohesión en los cortos años de la emancipación. Pero las dificultades implicadas en el proyecto de reconstruir sus lazos desde la situación de independencia son, probablemente, mucho mayores que las que pudieran existir en la situación de inserción.

Relaciones de las partes de América a través de España

Puede decirse que América, en cuanto «Comunidad hispana», se ha constituido formalmente a partir de las relaciones que consideramos incluidas en el cuarto bloque (D). Suponemos que, con anterioridad a la presencia de los conquistadores españoles, no cabe hablar propiamente de unidad interna entre los inmensos territorios en los que vivían, en diverso grado de dispersión, los pueblos indígenas (menos aún de lo que cabría hablar de unidad interna de los pueblos de Iberia antes de su conquista por Roma). Hablaban idiomas diferentes que los mantenían disgregados; la comunicación entre puntos tan alejados como pudieran estarlo los que vivían en los alrededores de Tikal o los de la Tierra del Fuego era imposible. Los grandes reinos («Imperios» suelen decir los historiadores de los Incas o de los aztecas) lograron establecer amplias redes de interacción entre pueblos y territorios de la América del Sur, del Centro y del Norte; pero no había comunicación regular mutua, ni unidad de lengua, ni de religión, ni de política, ni de convivencia (lo que no excluía relaciones amplias de «difusión cultural»). La intervención de los españoles tuvo como efecto principal establecer los principios de una unidad lingüística, religiosa, jurídica y cultural entre todos los pueblos americanos. Los principios, porque el desarrollo de esta unidad fue muy lento, duraron siglos y dejaron grandes bolsas sin cerrar, bolsas que perduran todavía en nuestros días. Y, lo que es más significativo, que están adquiriendo, al menos por parte de algunas minorías, la voluntad de mantenerse en un estado de distancia y dispersión mayores aún que los originarios, con el objeto proclamado de «mantener su identidad cultural»: yanomamos, botocudos, etc. «Queremos que se mantenga la identidad de la cultura tapirapé», decía hace unos meses, en castellano, un nativo distinguido.

No importará recurrir, para conseguir sus fines, a instituciones tan paradójicas, para una organización tribal, como pueda serlo una «Federación internacional de las tribus americanas» (cuyos delegados viajan en avión y hablan en español o en inglés).

Medio siglo después del descubrimiento comenzó a debatirse el proyecto de codificación de las normas jurídicas vigentes para todas las Indias, atribuyéndole una función análoga a la que las Partidas de Alfonso X habían desempeñado en la Edad Media ibérica. El secretario del Consejo de Indias, Juan López de Velasco, comenzó los trabajos preparatorios en 1562-1565. Después de muchas vicisitudes (presentación en 1571; Ordenación de 1563, etc.), se lograron compilaciones como la de Diego de Encina (de 1596). Las tareas continuaron a lo largo de los siglos siguientes. La «Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias», promulgada por Carlos II en 1680, marcó un hito en el proceso de codificación.

Nuevos intercambios regulares entre las diversas circunscripciones americanas se hicieron posibles con el desarrollo de la agricultura latifundista (que exigió mano de obra indígena y esclavos negros). Los productos castellanos encontraron mercado en el Continente que los conquistadores iban abriendo. A partir de 1575, los productos de la agricultura chilena encontraron salida en Perú, etc. La Iglesia, las Universidades y otras muchas instituciones posteriores, como las Sociedades Económicas de Amigos del País (que se establecieron en la segunda mitad del siglo XVIII en las principales ciudades de la América española) contribuyeron a la formación de una cultura común.

La unidad social y cultural de la América hispana surgió, en resolución, en el proceso mismo de constitución de las relaciones que encuadramos en este cuarto bloque.

El resultado es bien conocido: los continentes americanos recibieron respectivamente la «proyección» de los Imperios homólogos que les correspondían geográficamente al otro lado del Atlántico. El Imperio inglés se proyectó sobre la franja norte de la América del Norte y el Imperio español sobre su franja Sur y sobre la América del Sur. Ambas proyecciones tuvieron muy distinto carácter. Mientras que en el Norte anglosajón, mucho menos poblado, la proyección consistió prácticamente en un trasvase de población europea, en América hispana y portuguesa hubo una mezcla muy abundante con el elemento indígena. En el momento de la emancipación, la América anglosajona pudo

constituir políticamente unas unidades políticas federativas que no se lograron en ningún momento en la América hispana. La revolución industrial hizo de la América inglesa el imperio económico y militar por antonomasia del siglo XX, Imperio que, en una gran medida, se ha desarrollado a expensas de la explotación implacable de la América hispánica. A pesar de lo cual, o por lo cual, la expansión demográfica de la América hispánica hacia los territorios de la América inglesa estaba llamada a ser más intensa de lo que pudiera haberse esperado respecto de la expansión recíproca (de la América inglesa hacia la América hispánica). Se calcula que más de cincuenta millones de hispanos estarán viviendo en la América inglesa en las primeras décadas del siglo XXI.

Las opciones de la América Hispana hacia el futuro

Desde esta perspectiva global, muy pocas opciones quedan abiertas para la América Hispana mirando hacia el futuro. Señalamos las tres siguientes:

(1) Convertirse en el «reverso» de la América anglosajona, como una reserva de mano de obra barata del capitalismo del dólar; abrirse a la influencia de su organización económica, de su «filosofía analítica», de sus religiones evangelistas o calvinistas o metodistas y, por su puesto, de su tecnología y de su modo de vida.

(2) Tratar de alcanzar una independencia efectiva, buscando la unidad o la identidad común mediante su «liberación» del capitalismo anglosajón, pero también del «Capitalismo europeo» y, en particular, de España. Los promotores de la llamada «filosofía de la liberación» van por este camino.

(3) Tratar de constituir la «liberación», respecto de América del Norte, no en el sentido de su inmersión en los abismos de la Pachamama, sino en el sentido del desarrollo de la cultura y lengua que les es más común y que comparten con España y aun con Portugal. Esta «liberación» no tiene por qué ponerse en correspondencia con cualquier tipo de pretensión «panhispánica» cuando ésta fuera ingenuamente entendida, desde España, como una «reespañolización de América», una pretensión que, desde América, tendría que ser vista (como vio Fernando Ortiz a la «misión tutelar de los catedráticos de Oviedo» -Altamira, sobre todo en el Congreso Hispano-Americano de 1900) como un movimiento intelectual y económico que «no deja de ser un imperialismo».[(nota 25)]

Aquí partimos de la soberanía y de la independencia, no sólo política, sino

cultural de los pueblos hispánicos americanos y de los intereses que ellos puedan tener en vivir dentro de una comunidad hispánica frente al imperialismo yanqui. Pero lo que afirmamos es que el fundamento de estos intereses, si existen, aunque nada tenga que ver con un actual «imperialismo español», no podría ser desconectado del «imperialismo generador» pretérito. Pretender disimular este origen y fundamento a fin de que nadie se escandalice de cualquier proyecto hispánico tendría el mismo alcance que la pretensión de aquella señora de la sociedad victoriana cuando, refiriéndose a las teorías de Darwin, advertía a sus amigos: «será verdad que procedemos del mono, pero por lo menos que no se entere la servidumbre».

¿Cuál de estas tres opciones, con sus variantes, tiene mayores probabilidades? La dificultad de responder deriva precisamente de la interacción entre las probabilidades que, aisladamente, cabe asignar a cada opción. El fortalecimiento de la opción (2), por ejemplo, constituirá un freno importante para la opción (3); la opción (l) se opone, principalmente, a la (3), así como recíprocamente, pero en cambio encuentra un aliado natural en la opción (2). El «capitalismo del Imperio» por antonomasia, se encuentra más cómodo en una América Hispana vuelta hacia sus ancestros precolombinos, en tanto ésta es más asequible a su utilización como fuente de mano de obra o de mercado. La Idea de una *Hispanidad* centrada en torno a la cultura cristiana más tradicional (Zacarías Vizcarra, en 1926; Ramiro de Maeztu, en 1934) es considerada con recelo creciente por la «izquierda» como expresión de la «derecha más reaccionaria»; sin embargo, el término «hispanidad» fue acuñado por Unamuno en 1909.

La constitución de una Confederación hispánica o iberoamericana, con un Mercado Común del orden de quinientos millones de personas, es, en cualquier caso, la única alternativa que los pueblos americanos, así como España y Portugal, tienen abierta para «liberarse del Imperio angloamericano». Y, para España, la única posibilidad de liberarse de la Unión Europea (la única manera de que las organizaciones de agricultores españoles dejen de formar frente con los franceses en su oposición al Mercosur) reside en su confederación con la América hispánica. No caben otras alternativas, y otra cosa es que sean deseadas o preferida s. Prescindimos aquí, obviamente, de consideraciones relativas a la naturaleza política de esa «Confederación hispánica» (monárquica o republicana, socialista o capitalista, etc.).

El impulso inicial que, a partir de la llamada «Declaración de Guadalupe» suscrita en julio de 1981, las Conferencias Iberoamericanas («Cumbres») de

Jefes de Estado y de Gobierno han ido dando al proyecto de mantener la coordinación de los pueblos hispánicos (partiendo del reconocimiento «de la naturaleza plural de la identidad iberoamericana») a fin de «contribuir unidos a un futuro común de paz, mayor bienestar e igualdad social» se ha ido perfilando en las sucesivas cumbres. La Cumbre celebrada en Isla Margarita (en Venezuela) en 1997 constituye, hasta cierto punto, una autocrítica de los simples planteamientos basados en acumular programas de cooperación, culturales o tecnológicos, y, sin negar la importancia de tales programas, se estima necesario un nuevo impulso en la línea de un reforzamiento de la voluntad de avanzar (en el sentido trazado en la Cumbre de Bariloche, 1995) en la conformación de la Comunidad Iberoamericana de Naciones. Están previstas las Cumbres de Cuba, en 1999; Panamá, 2000; Perú, 2001; República Dominicana, 2002.

Ahora bien, las «Cumbres», por su propia naturaleza, y como único modo de asegurar su recurrencia, tienden a poner entre paréntesis las cuestiones más conflictivas (relativas a la estructura política y económica de la «Comunidad») y se mantienen en el terreno de la «cooperación cultural», educativa o tecnológica. Tampoco ofrecen un marco adecuado para la cuestión de fondo, que tiene ver con la «identidad cultural», a saber: ¿hay que adoptar como perspectiva subordinante la recuperación y consolidación de las culturas étnicas, o hay que considerar esta perspectiva como subordinada esencialmente a la perspectiva hispana o iberoamericana, dejando de lado los programas de «inmersión total» de los pueblos en sus etnias respectivas?

Son alternativas que difícilmente pueden resolverse a través de «Cumbres», y aun de los procedimientos del diálogo ininterrumpido. Sólo un Mercado Común de países iberoamericanos, planteado en principio en términos estrictamente económicos, podría avanzar el proyecto hacia una ulterior Confederación de los pueblos iberoamericanos. Al menos parece evidente que los países americanos prefieren la apertura de mercados de bienes y personas a los tratados de cooperación cultural, tecnológica o sanitaria, o incluso a las inversiones de las grandes empresas que actúan desde la perspectiva de la «prepotencia de los conquistadores»; si bien esta apertura es vista con recelo desde Europa, y no solamente desde Francia, por ejemplo, por parte de los campesinos franceses. También algunas asociaciones españolas (Asaja, por ejemplo) han manifestado sus recelos ante una posible avalancha de Mercosur. El contenido económico de un Mercado Común, con un Banco Central y una moneda única, presupondría ya, por el simple hecho de mantenerse, la voluntad de una convivencia comunitaria que podía ser capaz de reabsorber muchas divergencias irreversibles

que se mantienen en el terreno de los principios.

Capítulo VI España frente a Europa

La «Europa sublime»: Husserl, Laguna, Ortega

Desde España (también desde otros lugares) cuando se habla de «Europa» es frecuente sobrentender que estamos ante la expresión de alguna Idea sublime; una Idea que consideramos, desde luego, como la herencia no menos sublime de la tradición grecorromana o del cristianismo. En esta tesitura unos dirán: «Europa es la libertad», o bien «Europa es la cristiandad» (Novalis: «la cristiandad, es decir, Europa»; Guizot: «los cruzados descubrieron a la Europa cristiana»). O bien: «Europa es el derecho romano recuperado por los germanos». Más tarde se dirá: «Europa es la verdadera democracia» (¿la democracia cristiana?, ¿la socialdemocracia?). Otros dirán: «Europa es la razón»: «Europa -dice Husserl- es un telos espiritual de nuevo cuño, la filosofía, que nació en Grecia en los siglos VI y v, antes de Cristo, como un nuevo modo de existir en el mundo, una nueva cultura capaz de hacer penetrar en su órbita a la humanidad entera». «En la irrupción de la filosofía [sigue diciendo Husserl] en este sentido en el que todas las ciencias vienen, en consecuencia, incluidas, veo, por paradójico que ello pueda sonar, el protofenómeno de la Europa espiritual». Pero Europa no se circunscribe en su propio perímetro: «De modo duradero, la filosofía [suponemos la filosofía alemana, ante todo] tiene que ejercer su función en la humanidad europea: la función arcóntica [imperial] de la Humanidad entera». Europa es la razón y la invención, la ilustración, la ciencia y el arte. Es, sencillamente, la auténtica cultura. (¿Y cómo puede explicarse el entusiasmo que la conferencia de Husserl suscitó ante sus oyentes austriacos? He aquí mi sospecha: la sublime Idea de Europa que Husserl expuso en su famosa conferencia de Viena habría podido ser interpretada como una tabla de salvación en una época en la que Hitler estaba propugnando la Idea de una Europa fundada sobre la base de la, Alemania aria. Husserl ofrecía, a fin de cuentas, como judío alemán, una alternativa europeísta fundada en el *espíritu*, y que, sin embargo, permitía seguir reconociendo la hegemonía o función arcóntica en el mundo de los países de habla alemana; y, entre ellos, Austria.)

Estos modos de entender el término «Europa» implican, de una forma u otra, la tendencia a considerar a Europa como la «vanguardia de la Humanidad». Aunque Europa sea sólo una parte del Género Humano se sobrententenderá que es, de algún modo, la *pars totalis*, es decir, en terminología hegeliano-marxista, la «clase universal», y ello porque las ideas a través de las cuales Europa es definida son presentadas como los valores supremos de los cuales todos los hombres habrían de participar, aunque bajo la dirección de Europa. Pero con esto se pide el principio: que «Europa» pueda ser tratada como sujeto de atribución de responsabilidades universales que atañen a la «dirección del mundo». La expresión «dirección de Europa» encubre, en realidad, cosas muy distintas: las «directrices» o intereses de Alemania o de Francia o de Inglaterra o de España, y sin que se haya demostrado que la composición de todas estas directrices en un «polígono de fuerzas» unitario no arroje una resultante cero (salvo que sean anuladas las directrices de algunos componentes, por ejemplo, las de España). Esta petición del principio se desencadena, sin embargo, cómodamente desde la Europa central, desde Alemania y aun desde Francia (históricamente: desde el Imperio carolingio o desde el *Sacro Imperio Romano-Germánico*). Porque entonces, «Europa» es una sinécdoque ideológica de Francia o de Alemania en su perspectiva imperial (o, como dice Husserl, arcóntica); pero es una petición ex-céntrica cuando nos situamos en la perspectiva de los países periféricos (no centrales) de Europa, a saber, en la perspectiva de la Gran Bretaña o de España (históricamente: en la perspectiva del imperialismo inglés -si se quiere, de la Commonwealth o en la perspectiva del imperialismo español -si se quiere de la Comunidad hispánica-). Lo que no excluye la posibilidad de que, de vez en cuando, españoles sobresalientes hayan mantenido desde España (aunque, todo hay que decirlo, hablando desde Alemania -desde el *Sacro Imperio*- y a los alemanes) las peticiones de principio más escandalosas que consideramos constitutivas del «europeísmo sublime». Me refiero, sobre todo, a Andrés Laguna (1499-1559) y a José Ortega y Gasset (1883-1955); y no es la primera vez, ni probablemente será la última, que ambos ideólogos de la unidad europea hayan sido convocados conjuntamente.

En 1543, Andrés Laguna, a la vista de las terribles guerras de religión que asolaban a Europa y tras el fracaso de los intentos de conciliación de Ratisbona, es invitado por la Universidad de Colonia (todo el mundo sabía su amistad con el Emperador Carlos V) para pronunciar su discurso sobre Europa «la que se atormenta a sí misma» (*eauté tímoroumene*); discurso que él expone ante un selecto auditorio de Príncipes y Doctores germánicos. Y pide el principio, imprimiendo una interpretación personal a la concepción del Imperio que el

propio Carlos I había forjado (al menos según la visión que anteriormente hemos expuesto): Europa, la madre Europa (que Laguna representa como una matrona consumida, llorosa, mutilada y con los ojos hundidos), no es otra cosa sino la unidad europea derivada del cristianismo (la identidad entre el *Orbís Europaeus Chrístíanus* y la *Universitas Christiana*), pero destrozada más por las luchas intestinas que sus hijos mantienen entre sí, que por culpa de sus enemigos externos, los turcos, por ejemplo. Lo que Laguna pide es la recuperación de esa (supuesta) unidad perdida entre los reinos europeos cristianos («Cristo se vio obligado a llegar a las manos con el mismo Cristo»), y esta recuperación está pensada, desde luego, desde la perspectiva del *Sacro Imperio Romano Germánico*: dedica su discurso al Arzobispo de Colonia y Elector del Imperio y no olvida recordar al Emperador Carlos V, su protector. Pero lo que Laguna ni siquiera cree necesario explicar es la razón por la cual esa unidad haya de ser postulada como una realidad existente, cuando toda la Historia europea no es otra cosa sino la Historia de las guerras internas entre los reinos cristianos, por no decir las guerras entre el Pontificado y el Imperio. (¿Acaso la discordia permanente entre los Estados europeos habría de considerarse como una discordia «en la superficie», debida a motivos puramente «psicológicos», porque «en lo profundo» Europa sería la unidad real que ilumina al mundo?)

Cuatrocientos años después, en 1949, apenas «caído el polvo» de la Segunda Guerra Mundial, Ortega es invitado a hablar en la Universidad Libre de Berlín y lo hace ante un inmenso auditorio, exponiendo su *Meditación de Europa* (*Europa meditatio quaedam*). También Ortega pide el principio de la unidad europea: las guerras fratricidas que han enfrentado, durante siglos, a sus Estados no deben hacer perder a los europeos la conciencia de su profunda unidad. Europa es, ante todo, una nación, una nación de naciones, aunque Ortega no utiliza esta frase, pero sí cita una frase de Montesquieu que, en cierto modo, podría considerarse el equivalente: «*L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs*». Ortega, es cierto, ya no identifica, como Laguna, a la unidad europea con el cristianismo, pero no porque deje de identificarla con ideas menos sublimes: Europa es la razón, la ciencia, el espíritu, la cultura..., valores que convierten a Europa en «directora del mundo». Europa es el Imperio, había dicho Ortega: «No importaría que Europa dejase de mandar si hubiese alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal. Nueva York y Moscú no son nada nuevo con respecto a Europa, son uno y otro dos parcelas del mandamiento europeo que al desviarse del resto han perdido su sentido». Y continúa: «Si el europeo se habitúa a no mandar en él, bastarán generación y media para que el viejo Continente y, tras él, el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la

esterilidad intelectual y en la barbarie omnímoda. Sólo la ilusión del Imperio y la disciplina de responsabilidad que ella inspira pueden mantener en tensión las almas de Occidente». Ortega, por tanto, a diferencia de Laguna, al hablar de Europa, «mira al mundo» (a América, por tanto y también a Rusia o a China); y, sin embargo, su Europa sigue teniendo más que ver con el *Sacro Imperio Romano Germánico* (secularizado, sin duda, al modo hegeliano) que con la Monarquía hispánica de Felipe II. Lo que Ortega no se digna a explicar es su petición de principio de la unidad interna europea; no se digna a refutar siquiera la posibilidad de que la «unidad de Europa», en el terreno práctico económico-político, no sea acaso otra cosa sino la asociación o unión aduanera de un conjunto de Estados, en sí mismos incompatibles que se unen ante la amenaza de terceros (el «Comunismo oriental», el Islam, etc.) y bajo la dirección de EE UU (es decir, de la OTAN).

Cuando Europa sea entendida según estos modos de figuración, tan sublimes como abstractos, se comprenderá fácilmente que la confrontación de España con Europa cobre el sentido inmediato de una confrontación de valores, de Ideas-fuerza. Y así, unos dirán: «Sólo si España se incorpora a la ciencia, a la técnica, a la filosofía, a la democracia de «sello europeo», podrá resolver sus problemas, podrá salvarse; sólo así podría recobrar su fortaleza». Y otros podrán decir, por el contrario: «La salvación de España, o la revolución de sus pueblos, no tiene que ver con los valores europeos, sino con sus opuestos». Lo que no implicaría que, necesariamente, España hubiera de mantenerse de espaldas a Europa; significaría, en todo caso, que Europa tendrá que definirse por otros valores que, por cierto, tendrían que emanar de la propia España (Unamuno: «españolizar a Europa» antes que «europeizar a España»).

El enfrentamiento de estas posiciones en el momento de decidir las relaciones que fuera preciso establecer entre España y Europa es obviamente un enfrentamiento en el terreno ideológico. Muchos consideran que este terreno es el único terreno en el que fuera posible hablar filosóficamente de Europa. Pero: ¿acaso estos modos de entender filosóficamente a Europa, y a España en su relación con ella, no fueron modos acuñados antes de la Segunda Guerra Mundial? Es decir, antes de que la bomba atómica demostrara, una vez más, lo que Europa contenía en sus entrañas.

Europa, proyecto nazi

Abandonaremos, en consecuencia, estos modos tan habituales entre los

profesores de filosofía, pero también entre los eurofuncionarios ilustrados, de enfrentarse con Europa, y nos dispondremos a analizar a Europa no ya tanto como una «encarnación» de Ideas fuerza de la máxima sublimidad, sino como una entidad histórica, realmente existente, y existente, ante todo, en el terreno económico-político, en donde Europa se presenta ante todo como «el Continente» en el que se han incubado, durante el siglo XX, las dos guerras realmente universales que ha habido en la Historia.

No se trata de establecer una disyuntiva desde el principio entre la Europa sublime y la Europa real; se trata de una disyuntiva de perspectiva s, de puntos de vista. O bien, al hablar de Europa, comenzamos hablando de las Ideas de Democracia, Ciencia, Razón, Libertad (para, desde ellas, referirnos después a Alemania, Francia, Inglaterra); o bien, al hablar de Europa, comenzarnos hablando de Alemania, Francia o de Inglaterra (sin prohibirnos por ello hablar de Ciencia o de Razón; pero también de fe ciega, de dadaísmo o de fascismo).

Ahora bien, el proyecto, no meramente literario, de unidad europea más importante después del proyecto napoleónico que se intentó poner en ejecución durante las décadas inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial (que fue un resultado, en gran medida, de ese proyecto), fue el proyecto nazi. «El espacio vital de la familia de las razas blancas es Europa. La tarea de todas las naciones unidas *en la comunidad europea de destino y de vida* consiste en el nuevo orden político, jurídico, cultural y económico del continente. A medida de su importancia natural en el núcleo de este «espacio vital» el Reich Nacionalsocialista y la Italia fascista han señalado el rumbo al desarrollo futuro». Estas palabras están tomadas de un artículo del doctor Wilhelm Stuckart, Secretario de Estado nazi, titulado «Pensamientos sobre la realización práctica de la unificación europea», que fue publicado en la revista nazi *La joven Europa*, cuaderno 8/9, 1942. Por supuesto, la «nueva Europa» constituiría una conjunción jerarquizada de las diferentes naciones si creemos al doctor Otto Dietrich, a la sazón Jefe Nacional de Prensa del III Reich, en su discurso del 20 de enero de 1941, pronunciado en la «solemne sesión de la Academia Alemana de Praga», y titulado «Los fundamentos espirituales de la nueva Europa»: «los pueblo s, como los hombres, tampoco son iguales por naturaleza y en la vida de ellos entre sí tampoco se puede lograr, más que por medios pacífico s, una armonía y sintonización de sus intereses si se establece la igualdad de las condiciones bajo los cuales pueden competir entre sí». El proyecto nazi de Europa estaba además implicado con las fantásticas ideas geopolíticas del doctor Karl Haushofer, a la sazón catedrático de geografía en Múnich y Presidente de la

Academia Alemana. Cabría decir que tales Ideas -la «Isla del mundo», el «Corazón terrestre», etc. se habrían conformado en la época en la cual las estrategias militares seguían girando en torno a la ordenación de los movimientos de tropas por tierra y por mar; es decir, en una época anterior a la aviación y a los satélites artificiales.

En cuanto a la cuestión de las fuentes del antisemitismo nazi, en función del cual cristalizó el nacionalismo europeísta y racista germánico (en el que, según muchos autores, últimamente Daniel Goldhage, estaban implicados prácticamente «todos los alemanes» y no solamente Adolfo Hitler y la «minoría» de las SS) no nos parece exagerado retrotraerlas siglos atrás del nacional socialismo, a la República de Weimar, a Bismarck, a J.F. Fries, a Hegel, a Fichte y aún a Lutero, cuya furia antijudía alcanzó los límites del delirio, y cuyos escritos fueron utilizados de hecho por los nazis en su propaganda antisemita. Poco después de la *Kristallnacht* el obispo protestante Martin Sasse, de Turingia, puso un prólogo a un compendio de textos antijudíos de Lutero; en este prólogo el obispo aplaude los incendios de las sinagogas y subraya la coincidencia de fechas: «El 10 de noviembre de 1938, aniversario del nacimiento de Lutero, las sinagogas arden en Alemania».

Europa, proyecto Norteamericano. España y la OTAN

Lo cierto es que la Segunda Guerra Mundial, que Alemania había *comenzado como fase preparatoria de su proyecto europeo*, terminó con la destrucción de la Alemania nazi y, por tanto, de ese su proyecto europeo. Pero no por ello terminó todo proyecto de unidad europea. Uno nuevo iba a conformarse inmediatamente después de acabar la Segunda Guerra Universal. Sólo que este proyecto, determinado en gran medida por la presencia de la Unión Soviética a todo lo largo de la frontera Este europea (la que Churchill llamaría el «telón de acero»), se desencadenó principalmente a consecuencia de una iniciativa de los Estados Unidos de América. Se trataba, en efecto, de un proyecto europeo (o de un embrión de un proyecto europeísta) que, hasta cierto punto, podría considerarse la contrafigura del proyecto geopolítico nazi; por lo menos, la «Óptica aérea» de la OTAN constituye una contrafigura de la «Óptica terrestre y naval» de los geopolíticos nazis. En dos palabras, era preciso reconstruir estratégicamente a Europa como una muralla imprescindible para frenar el «oleaje imperialista» impulsado por el comunismo de la Unión Soviética. El punto de arranque fue, en efecto, la conferencia que el General Marshall pronunció en Harvard el 5 de julio de 1947: «no sería bueno que EE UU

emprendiera la reconstrucción europea. Debería hacerlo la propia Europa». Sin embargo, fue el llamado «Plan Marshall» el que puso en marcha la «reconstrucción». El plan de reconstrucción implicaba, de hecho, una «globalización» de Europa -de la Europa dividida por las Guerras Mundiales-, una «globalización» realizada desde el exterior (también la globalización de *Hispania* había siclo realizada originariamente por Roma). Una globalización «interiorizada» inmediatamente en el mismo proceso de la administración, distribución y ejecución del plan de reconstrucción europea. En relación con el despliegue del desarrollo del plan hay que citar una serie de acontecimientos cuya mera enumeración objetiva (no podemos decir «simple enumeración», puesto que nuestra enumeración es selectiva) es altamente significativa. He aquí el orden de los acontecimientos en serie seleccionada:

(1) 12 de julio de 1947 se inician los trabajos que conducirán a la constitución de la OECE (Organización Económica de Cooperación Europea). Se firma el convenio el 16 de abril de 1948.

(2) En 1948 se promulga la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» que redefine estos derechos desde una perspectiva más afín al capitalismo (por su individualismo laico) que al comunismo (de hecho, ni la Unión Soviética, ni China, ni otros países socialistas, firmaron la declaración). La «Declaración» se hacía necesaria, sin duda, para disponer, después del enfrentamiento entre los diversos sistemas de valores que la Guerra había puesto de manifiesto, de un metro no confesional capaz de establecer un nivel de homologación en el tratamiento de los individuos por parte de los diversos Estados vencedores.

(3) En 1949 se organiza la OTAN.

(4) El 6 de octubre de 1950, Paul Hoffman, administrador del Plan Marshall, dice ante el Consejo de la OCDE que los europeos tendrán la posibilidad de incrementar sus productos nacionales respectivos constituyendo un Mercado Común Europeo.

(5) En 1952 se constituye la CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero: Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Luxemburgo y Países Bajos), bajo la inspiración de Schuman y Monet.

(6) En 1955 tiene lugar el «Pacto de Varsovia» como reacción soviética a

la OTAN; se constituye también el COMECOM, como correlato soviético a la CECA (en 1956 Hungría, invadida por la URSS, verá a Europa como una tabla de salvación ante la URSS).

(7) En 1957 se firma el «Tratado de Roma» por el que se constituye la Comunidad Económica Europea (CEE) con seis socios iniciales: Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Luxemburgo, Holanda, y con voluntad de neutralidad ante las alternativas liberales o socialdemócratas.

(8) Durante estos años el Gobierno de Franco desarrolla una intensa campaña e intenta ingresar, de algún modo, en la CEE (de hecho ingresó, en 1958, en el FMI); en 1970 España firma ya un tratado comercial preferencial. Desde sectores vinculados al Partido Comunista de la época se desaconseja el ingreso de España en la OECE; Ramón Tamames en *La estructura económica de España* (1968; 6.º ed., 1971), duda de las ventajas del acuerdo de España con la CEE: «No obtendrá del Mercado Común mucho más de lo que ahora percibe y, por el contrario, sí habrá de entregar mucho más de lo que actualmente entrega». Esta significativa «recuperación» de la opinión de Tamames se debe a José Manuel Otero Novas en su importante libro *Defensa de la nación española frente a la exacerbación de los nacionalismos y ante la duda europea* (Fénix, Toledo, 1998).

(9) En 1970 es lanzado el proyecto eurocomunista, defendido en España por Santiago Carril o, como un intento de conferir a Europa un signo socialista no identificado con el de la Unión Soviética.

(10) En 1981, se establece el Mercado Común Europeo por la llamada *Acta Única*.

(n) En 1986, España ingresa en la OTAN y en el Mercado Común Europeo.

(12) En 1990 se produce el derrumbamiento de la Unión Soviética, con la consiguiente agudización de los problemas de la incorporación de la Alemania Oriental a la Alemania Occidental.

(13) La Unión Europea aparece como un proyecto formal de doce Estados socios en 1991: *Tratado de Maastrich*t. En el borrador figuraba la expresión: «La vocación federal europea)» que, sin embargo, terminó siendo sustituida (ante la actitud británica, a través de su Primer Ministro Major), por esta otra:

«Para una unión más estricta».

Ahora bien: que la UE haya nacido bajo la protección de EE UU frente a la URSS no quiere decir que Europa no pueda comenzar a representar también el papel, no sólo de un aliado, sino de un poder competidor suyo (sobre todo una vez producida la crisis de la Unión Soviética). Un poder competidor que EE UU verá con recelo creciente y que le moverá, en su momento, a apoyar a Rusia contra Alemania, siempre que aquélla se mantenga dentro de ciertos límites. En cualquier caso, las conexiones de la UE (ante todo, de la Unión Europea Occidental) con la Alianza Atlántica quedarían firmemente establecidas en Maastricht. Las fórmulas utilizadas en la Declaración I son muy significativas, entre otras cosas, por el recurso que ellas hacen a las Ideas de *Identidad y de Solidaridad*: «Los Estados miembros de la UEO coinciden en la necesidad de desarrollar una genuina identidad europea de seguridad y defensa y asumir una mayor responsabilidad europea en materia de defensa... la UEO formará parte integrante del proceso de desarrollo de la Unión Europea e incrementará su contribución a la solidaridad dentro de la Alianza Atlántica». (Los acontecimientos de Yugoslavia, durante el último año del siglo, dan la medida de hasta qué punto son los intereses de los EEUU, a través de la OTAN, más que los intereses de la Unión Europea, los que llevan al «control de la paz», después de excitado el polvorín, en el territorio europeo; es el sueño de EEUU, el de poder desempeñar el papel de un país en paz y en prosperidad que se ve obligado a intervenir para que los disturbios salvajes de la vieja Europa puedan ser sofocados, dando salida de hecho a sus armas y a un futuro «plan Marshall» de reconstrucción yugoslava.) Es decir, sin perjuicio de la eventual creación de una fuerza militar o ejército de «identidad europea» la conexión con la OTAN queda garantizada en nombre de la «solidaridad». Pero sobrentendemos que una solidaridad, en sentido pleno, sólo tiene realidad cuando se establece frente a terceros; y estos terceros se sitúan aproximadamente hacia la misma dirección en la que se situaban las potencias enemigas cuando acabó la Guerra: son los «terceros asiáticos» (contados acaso a partir de los Urales: China y Japón) y, por supuesto, los «terceros musulmanes».

Europa proyecto europeo

¿Cabría concluir, ateniéndonos a la orientación expresamente económica del Mercado Común y a su neutralidad proclamada entre liberalismo y la socialdemocracia, que la Comunidad Europea fue, desde origen, una organización estrictamente económica pero no «neutral ideológicamente», sino

alineada claramente en el sistema capitalista, frente al comunismo? Y esto dicho sin perjuicio de que la «Europa de los mercaderes» haya de estar acompañada de hecho de «Superestructuras», culturales o políticas, vinculadas a la «democracia de mercado».

En cualquier caso, la economía del Mercado Común Europeo era ya, desde su principio, inseparable de la política. La oposición entre economía e ideología es engañosa y superficial. La unidad europea era, desde luego, un proyecto económico-político, no sólo porque se concibió como una muralla contra el comunismo, sino porque pretendió, desde muy pronto, organizar una entidad a escala continental y políticamente definida de acuerdo con unos valores cuya expresión ideológica no necesitaba siquiera expresarse con palabras abstractas, porque quedaban grabados en los propios objetos de su mercado: el «Mercedes», la producción de bienes orientados a incrementar la llamada «calidad de vida» (medida, por ejemplo, por el número de aparatos sanitarios en las casas) y el «Estado de derecho», es decir, el derecho de que cada cual puede hacer lo que quiera (en realidad, lo que pueda) siempre que no moleste a los demás. Podemos leer en un opúsculo editado en 1958 por la CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero), lo siguiente: «Luxemburgo es la sede de un gobierno nacional, el del Gran Ducado. Está también la sede de otra «autoridad» de un tipo nuevo, que no manda en *todo* a los súbditos de un *solo* país, sino en alguna *cosa* a los súbditos de seis países». Y añade: «La novedad consiste en que, sobre el territorio de los Estados miembros de la Comunidad, se aplican directamente las decisiones de otra «autoridad» independiente de los Estados que la han creado. Esta autoridad cobra impuestos sobre las empresas, define reglas obligatorias, pronuncia sanciones, etc. La «Constitución» de la Comunidad encierra un conjunto de instituciones democráticas, igual que la autoridad nacional en cada país, y se articula como un gobierno [la alta autoridad], con un Parlamento [la Asamblea común] y determinados tribunales [sobre todo el Tribunal de Justicia]».

Según la «teoría» de la Comunidad Europa del Carbón y del Acero, nos encontrábamos ya ante un embrión de Estado europeo, resultante de un pacto entre seis gobiernos; bastaría que las «cosas» sobre las cuales la Comunidad decía entender desbordasen los «estrechos límites» del Carbón y del Acero y se extendiese a «todo lo demás» para encontrarnos con la Unión Europea de Maastricht. De este modo, Europa (sobre todo, cuando se prevé el ingreso, en un futuro próximo, de los países europeos del Este en la UE) habría cerrado un espacio económico político de escala continental, que limitaría, con el

Hemisferio Norte, con EE UU por el Oeste y con China por el Este; y limitaría en el Hemisferio Sur con África y con el Asia islámica.

¿Cómo llamar a semejante proyecto una mera «Europa de los mercaderes»? Cabría decir que el proyecto de Unión Europea, visto desde la perspectiva de alguno de sus socios, no es ni siquiera defendible económicamente. Pero esta circunstancia, que constituirá una fuente incesante de objeciones económicas en contra del proyecto, entendido en el marco de las categorías económicas de cada socio, sirve como demostración del carácter no estrictamente económico, sino político, del proyecto europeo. Sencillamente, si Alemania cree que el ceder parte de su presupuesto a los socios más desfavorecidos, a título de «Fondo de Cohesión», atenta a su economía y, sin embargo, accede a mantener estos fondos, no por ello puede decirse que actúa «irracionalmente», siempre que se tenga en cuenta la perspectiva de la «solidaridad». Porque la solidaridad es, en este contexto, no ya una categoría ética, como se pretende, sino una categoría política. Por solidaridad política se ayuda al socio no por sí mismo (que esto sería generosidad, más que solidaridad), sino por su condición de socio, con el que queremos mantener lazos por interés propio (por ejemplo, ayudar a la construcción de las autopistas ibéricas más cómodas, para el momento de ir al Mediterráneo a tomar el sol; o, en su caso, para facilitar los movimientos de las tropas de la OTAN por el territorio ibérico, consolidando la función de rompeolas de España cara a detener las mareas del África islámica). Si España, Portugal o Italia han de seguir recibiendo «fondos de cohesión» no será tanto como compensación de las industrias o explotaciones agrícolas que estos países tuvieron que limitar o que reconvertir, en su momento, en beneficio de la industria y de las explotaciones alemanas, holandesas o francesas, sino como garantía de que estas naciones mediterráneas van a seguir desempeñando la función de aliados seguros. Y si «Europa» destruye, de vez en cuando, millones de toneladas de leche o de queso o simplemente establece un control estricto sobre el número de vacas o de ovejas, en lugar de enviar sus excedentes a África, no es porque mantenga la política «irracional» e «insolidaria» de «destruir» lo que otros necesitan; por el contrario, su racionalidad económica, la de la «solidaridad» entre sus partes, es la que lleva a reservarse los mercados africanos (para lo cual tampoco puede hundirlos del todo), para mantener su propia «Calidad de vida».

En cualquier caso, el Tratado de la Unión Europea es antes un Proyecto de Constitución, que una Constitución política efectiva. Pero no es evidente que Europa pueda llegar a constituirse efectivamente como un Estado federal, según

las líneas que el Proyecto escrito de su Constitución insinúa. De otro modo, la constitución efectiva (*systasis*) de Europa no es una constitución susceptible de ser automáticamente organizada políticamente en la forma de un Estado federal. ¿Cómo podría este Estado federal respetar las «identidades» de los Estados socios?

La unidad de Europa como unidad de «biocenosis»

Consideremos, ante todo, el proyecto de Unión Europea en relación con la constitución efectiva de Europa. El planteamiento de la cuestión creemos que debiera ser éste: ¿Es Europa (la Europa realmente existente, en cuanto entidad «arrojada» por la Historia) una entidad cuya *constitución efectiva* permita la posibilidad de ser reorganizada a través de una *Constitución consensuada*, como unión política consistente, más allá de una simple sociedad de mercado, compatible con las identidades de los Estados asociados? Nuestra respuesta es terminante: No. Una respuesta que está fundada sobre la naturaleza de la constitución efectiva de Europa, una naturaleza que la retórica de los euroburócratas apenas consigue disimular. La teoría en la que nos fundamos es ésta: Europa constituye, desde luego, una unidad (una totalidad atributiva), cuya efectividad puede considerarse reflejada en los índices de interacciones políticas (entre ellas, las de índole militar y bélico) entre los Estados que la componen, así como también en los índices de sus transacciones industriales o comerciales y aun de sus intercambios culturales. Pero esta unidad atributiva indiscutible no es la unidad exigible para su reorganización como una totalidad atributiva de índole política, más alá de lo que pueda implicar un Mercado común y un conjunto, más o menos determinado, de «instituciones de acompañamiento» de la Unión o asociación de los Estados; y no solamente más allá, en el sentido de un Estado federal (en el que «Europa» fuera el verdadero sujeto de Derecho Internacional, dotado de la «competencia de competencias» de los Estados miembros);pero ni siquiera en el de un «Estado confederal»; menos aún en el sentido de una Nación europea. Ninguna decisión importante podrá tomar el Gobierno de Europa si se mantiene el «derecho de veto» de cada socio; pero si este «derecho de veto» es anulado, el Estado que quisiera utilizarlo, o bien tendrá que salir de la Unión o, si esto no es posible, tendrá que someterse a las resoluciones que tome el grupo hegemónico de la misma. De otro modo: la Unión Europea implica la subordinación aunque sea «voluntaria» de algunos Estados socios al grupo de Estados hegemónicos y, por tanto, conculca de frente el principio de igualdad y de independencia entre todos los Estados asociados. El proyecto de hacer compatible una ciudadanía europea común, manteniendo la ciudadanía española

(aun dentro de un Estado federativo español) -lo que implica segregar de esta ciudadanía a los miembros de los Estados hispanoamericanos-, ¿no es algo así como el proyecto de la cuadratura del círculo?

¿Cuál es el tipo de unidad de la Europa realmente existente? Quizá la respuesta más ajustada fuera la siguiente: la unidad de la Europa realmente existente es la unidad propia de una comunidad, pero siempre que tomemos este término, no tanto en el sentido que adquiere cuando con él se traduce el término alemán *Gemeinschaft*, en el sentido de Tönnies, sino en el sentido que toma en Ecología biológica, como equivalente al término de «biocenosis». Como es sabido, el término de *Gemeinschaft* de Tönnies pretendía cubrir a ciertas sociedades primarias (grupos familiares o parroquiales en los cuales «todos los miembros se conocen por su nombre») contraponiéndolas a sociedades más complejas (del tipo *Gesellschaft*), cuyos miembros mantienen entre sí relaciones ordinariamente anónimas (como pueda ocurrir en una gran Sociedad Anónima). Otra cosa es que el término «comunidad» suela ser utilizado en función ideológica en contextos políticos o académicos, aplicándolo a sociedades complejas, para sugerir que en ellas reina una «armonía y fraternidad» equiparables a las que, en principio, debieran reinar entre las comunidades familiares, parroquiales, conventuales, o incluso entre las comunidades de vecinos. Con la mayor ingenuidad se habla ordinariamente también de «comunidades científicas» y aun de la «comunidad científica internacional». La Constitución española de 1978 denominó «Comunidades Autónomas» a las antiguas Provincias, o incluso a antiguos Reinos. Se llega a hablar de la «Comunidad Internacional», representada por la ONU. Estas ampliaciones ideológicas del término «comunidad» que el uso ha consolidado, han terminado por desvirtuarlo, hasta el punto de hacer inservible, e incluso peligrosa, la equivalencia del significado actual de comunidad y el significado que a este término siguen aún dando los sociólogos (que es el significado que Tönnies asignó al término *Gemeinschaft*).

Ahora bien, el término «comunidad», en su acepción de «biocenosis» tiene un significado muy distinto y mucho más genérico que el que es propio de su significado originario, puesto que se aplica, no sólo a las sociedades humanas, sino también a sociedades animales y vegetales; en realidad, a sociedades de animales (incluidas las humanas) y de vegetales. De ahí su importancia como categoría de la Antropología ecológica. De ahí también su importancia en el momento de dibujar las líneas maestras de una «Teoría de Europa» si es que las categorías de la Antropología ecológica tienen alguna pertinencia para el análisis

de la entidad «Europa» desde una perspectiva que no sea meramente retórica, literaria o ideológica.

Una «biocenosis» no es una «población», es decir, un «colectivo» constituido por organismos de una misma especie, como pudiera serlo un enjambre de abejas o un bosque de hayas. Una biocenosis es una sociedad constituida por organismos de especies diversas, animales o vegetales (o si se quiere, también, de hongos y de protoctistas, si nos atenemos a la taxonomía de Whittaker) pero en un grado de interacción mutua e interdependencia tal que pueda hablarse de una unidad superorgánica, asentada en un hábitat y «autosostenida». Sin perjuicio de lo cual, una biocenosis puede crecer o puede contraerse; puede incorporarse a otras biocenosis colindantes, o puede mantenerse separada de ellas por fronteras aseguradas por ciertas «soluciones de continuidad», sin perjuicio de las trasposiciones ocasionales de esas fronteras que los individuos de las diversas partes de cada biocenosis pueda llevar a cabo. Ahora bien, es imprescindible tener en cuenta que la armonía que permite el autosostenimiento de una biocenosis dada, no es tanto la armonía del amor y de la paz (el amor y la paz que se expresan en el himno de la *Novena Sinfonía* que la Unión Europea -por no decir también la OTAN- ha tomado como suyo), cuanto la armonía de la lucha por la vida entre sus miembros de la biocenosis. En el momento en el que estos miembros alcanzan su condición. de organismos heterótrofos, necesitan matar a otros muchos de los que conviven con ellos para comérselos y poder subsistir (la armonía de una biocenosis resulta, precisamente, de la regulación de esas cadenas tróficas dentro de unas tasas estables de destrucción-asimilación autosostenidas). La Europa del eurodólar necesitó, por ejemplo, una vez derrumbada la Unión Soviética, desmembrar la República Yugoslava, que podía llegar a representar en el Viejo Mundo el papel que Cuba representaba en el Nuevo.

Ahora bien, una sociedad humana, primitiva o desarrollada, puede considerarse, por abstracción, como una población, antes que como una biocenosis; es una biocenosis, en su sentido más estricto, cuando se la considera entretejida con animales de otras especies, de los que depende y, desde luego, con la vegetación natural o cultivada de sus territorios. Pero es posible también ampliar el concepto de biocenosis hasta el punto de poder aplicarlo, aunque en sentido analógico, a las mismas «poblaciones humanas», si nos atenemos a la estructura de la lógica antropológico-cultural de esas poblaciones. E. G. Tylor, el «fundador» de la Antropología cultural, al subrayar las analogías entre la Antropología cultural empírica y la Ciencia Natural, expuso la idea de que lo que

para el naturalista son las especies zoológicas o botánicas, para el antropólogo son las diferentes morfologías de instrumentos, útiles, instituciones, o de conductas, correspondientes a los grupos humanos: «la flecha es una especie, como lo es la silla de montar».

Si aplicamos esta ampliación del concepto de especie de Tylor a las sociedades humanas, habría que decir que una sociedad humana, desde la perspectiva antropológico-cultural, se nos presenta no ya como una simple «población cultural» (es decir, dotada de una única especie de útiles, instituciones o instrumentos característicos), sino como una «biocenosis de especies culturales» a las que, además, por supuesto, habría que agregar las especies biológicas o botánicas a las que ya hemos aludido. Todas estas diversas especies (más exactamente: los diversos individuos especificados en ellas), en tanto se interrelacionan y se codeterminan unos a otros (el destornillador se codetermina con una especie determinada de tornillo, y éste con una variedad de madera, y ésta con una forma de mercado y de transporte), constituyen una biocenosis antropológica. Las «especies» -las marcas, los ejemplares...se mantienen en competencia permanente («competitividad», dicen nuestros políticos y economistas): hay una «lucha por la vida» entre los individuos de esas diversas especies y entre las especies mismas, en virtud de la cual, en los intercambios del mercado, o de la guerra, unas resultan desplazadas por otras, o destruidas, o reutilizadas, o simplemente inutilizadas. Entre las especies de estas biocenosis antropológicas hay que contar también, además de las especies de la cultura extrasomática, a las variadas especies de la cultura intrasomática (por ejemplo, las especialidades profesionales, que entran en la competencia del mercado del trabajo) y las diversas especies de la cultura intersomática (instituciones familiares, clases sociales, naciones, idiomas, etc.).

Europa, según su historia efectiva, se ajusta más a la estructura de una biocenosis antropológica que a la estructura de una sociedad de personas regida por la justicia, la caridad o la fraternidad. En general, una sociedad humana implica, antes que la fraternidad, la solidaridad; porque la fraternidad (en el sentido que a este término le dio la Revolución francesa) puede extenderse, en principio, como «filantropía» a todos los hombres; pero la solidaridad sólo puede afectar a un grupo determinado de hombres, en tanto se enfrentan a terceros grupos humanos: los trabajadores asociados en un sindicato de clase podrán ser *solidarios* frente a los patronos, como los patronos podrán ser solidarios ante los obreros; lo que no tiene sentido es que los trabajadores en cuanto tales se solidaricen con los patrones en cuanto tales, salvo que trabajadores y patrones

puedan, sin embargo, solidarizarse en calidad de españoles, por ejemplo, frente a los franceses o alemanes, por ejemplo. Y, por ello, carece ya de todo sentido hablar de la «solidaridad de todos los hombres» (salvo que se esté dispuesto a tomar como tercera referencia a los marcianos invasores); esta acepción del término solidaridad es, a lo sumo, un modo incorrecto de designar a la generosidad o la fraternidad o, simplemente, a la justicia. Cuando se habla de la (solidaridad necesaria entre los europeos» como condición indispensable para «construir Europa», suele pensarse en una necesidad de índole ética, o directa, que vincularía directamente a unos europeos con otros; pero con ello se incurre en una interpretación utópica y vacía del concepto de solidaridad europea, porque una tal solidaridad sólo podrá desplegarse cuando los europeos (españoles, franceses, alemanes...) crean advertir, en cada caso, que tienen enemigos comunes y que sólo ayudándose mutuamente («solidariamente») podrán resistirlos o vencerlos.

La unidad histórica de Europa se nos hace presente, ante todo, no tanto como una unidad derivada de una común solidaridad (hubo solidaridad, de un modo regular entre los diversos Reinos ibéricos medievales, en su lucha contra el Islam; no hubo solidaridad, sino competitividad y conflicto entre los diversos Reinos europeos), sino más bien como la unidad propia de un campo de batalla, la unidad de millones de combatientes que, en *symploké*, cruzaron en él sus espadas y, luego, sus cañones y sus misiles. Más cerca de la verdad estará quien reconozca que sus miembros sean considerados iguales, pero con una igualdad no en acuerdos solidarios, sino más bien con la igualdad en los acuerdos insolidarios: todos estarán de acuerdo pero de modo insolidario, según el tipo de acuerdo al que se refería, por ejemplo, Francisco I hablando de Carlos V «Mi primo y yo estamos de acuerdo, los dos queremos Milán».

La unidad europea en cuanto Utopía

Pero ¿acaso el proyecto de una Unión Europea no va precisamente dirigido a superar este estado de «acuerdo insolidario» propio de las «biocenosis salvajes» para conseguir la transformación de la Europa de los combatientes en una Europa de las personas libres, solidarias, democráticas... dentro de una comunidad fraternal universal?

Un proyecto de Unión Europea, concebido en estos términos, es una simple utopía, que razona desde el supuesto de las necesidades estructurales de una unión europea futura, pero considerando como simples «problemas

intermedios» las exigencias que los Estados socios tienen en el presente. Sólo desde esta perspectiva (que es la perspectiva de una «ciencia de visión») pueden sentarse tesis tan tautológicas como la que sostiene que «será el mantenimiento del principio de supranacionalidad y el incremento de la fortaleza de la Comisión y del Tribunal la que permita a la Unión Europea enfrentarse con los retos internos y externos del próximo futuro». Los euroburócratas y los entusiastas de la política de «más Europa» se lamentan de las reglas por las cuales se viene conduciendo la UE en su política económica interna: ante todo, de las dos reglas generales: la regla según la cual el incremento del gasto comunitario no debe rebasar el de los presupuestos nacionales; y también la regla (teoría, se le llama otras veces) del «justo retorno» (de las contribuciones de los socios a la Unión). Y también se lamentan de la regla particular que establece como límite rígido del gasto máximo el del 1,27% del PIB Comunitario (un límite que, de hecho, ni siquiera pretende alcanzarse, puesto que, según la llamada «Agenda 2000», para los años 2000-2006, las cifras de gasto irán descendiendo desde el 1,16% en el año 2000 hasta el 0,99% del PNB en el 2006). En efecto (dicen), la primera regla general equivale a no reconocer una «voluntad general europea» que esté por encima de las voluntades de cada Gobierno nacional (pues cada gobierno puede reducir o aumentar su presupuesto eludiendo en parte de este modo acuerdos internacionales europeos que debieran ser vinculantes, sobre el gasto Comunitario). En cuanto a la regla del «justo retorno», abriría la puerta a que cada Estado socio calcule para sí cada negociación importante. Ahora bien, la cuestión de fondo que quienes se lamentan de estas reglas (dando por supuesto que existe ya una «voluntad europea», por encima de las voluntades nacionales, como si el «principio de la supranacionalidad» pudiera confundirse con su realidad efectiva) debieran plantearse es ésta: ¿Cómo podrían los Estados socios de la Unión, actuando desde su propia racionalidad económico-política, actuar sin tener en cuenta las reglas o normas generales citadas? Se podrá discutir la regla particular, que fija los «parámetros» de las reglas generales, pero las reglas generales son indiscutibles. O, dicho de otro modo, Europa como entidad económico-política supranacional no existe en la práctica de los f*acta condudentia*; sólo existe en los principios imaginarios de los entusiastas europeos.

Los Estados socios tienen intereses contrapuestos, como lo demuestra ya la regla de competitividad de sus productos respectivos. Porque esta regla dice algo más que «competencia)» (en el sentido de «capacidad de hacer las cosas bien»), puesto que es «competencia confrontada, a vida o muerte, con. otras competencias», que están en situación de acuerdo insolidario. Pero la

competencia es la misma ley de la lucha por la vida de una biocenosis, una ley reproducida, casi en estado de naturaleza, en las sociedades capitalistas. Sólo un tercer enemigo, común a todos los Estados europeos, y con energía suficiente, podía transformar la insolidaridad de principio que iguala a los Estados europeos, dentro del campo de su unidad polémica, en una solidaridad más o menos transitoria. Entre las «solidaridades transitorias» o coyunturales, frente a terceros, hay que contar, por ejemplo, la solidaridad que en importantes aspectos de su mercado interno vincula a los Estados de la «zona euro», frente a los EE UU, frente al dólar; pero tampoco cabe olvidar la nueva solidaridad objetiva que se abre (una vez caída la URSS y hasta que la Federación Rusa no vuelva eventualmente a remontar) entre el euro y el dólar, en el reparto de los mercados mundiales y del aprovechamiento de la mano de obra tercermundista, frente al yen y a los demás «dragones». Esta solidaridad constituye el fundamento del llamado «grupo de los dos» (G-2) cuya vitalidad y acuerdo se ha hecho visible, en el último año del milenio, a través de la guerra llevada a cabo por la OTAN en Serbia y en Kosovo (una guerra, por cierto, que no quiere serlo, o serlo de otro orden, más adecuado al «humanismo jurídico» de los nuevos tiempos: el orden de las «Campañas militares» cuya estrategia no iría dirigida contra la vida de las personas, salvo los «efectos colaterales», sino contra los bienes económicos).

Ahora bien: la competitividad implica desigualdad. La desigualdad de los socios de la Unión se disfrazará, a lo sumo, de igualdad (teórica, jurídica, por ejemplo) en la atribución a los individuos, o a los pueblos, de las condiciones de salida (igualdad de oportunidades); pero no es igualdad en las condiciones de llegada. Se dice: sólo los más competitivos alcanzarán el éxito (que es, en definitiva, el que mide la excelencia). La igualdad de las condiciones de salida de los corredores en el estadio es la condición necesaria para las desigualdades en el punto de llegada, a partir de las cuales se discernirán los premios. Los Estados socios de la Unión son desiguales económicamente, demográficamente, industrialmente, y por ello tenderán a mantener políticas «fraccionalistas» los subgrupos más solidarios respecto de determinados intereses, por ejemplo, el que se denomina «núcleo duro» (Alemania, Francia y el Benelux), pero también el «grupo de contacto-Yugoslavia», etc. El «núcleo duro» tenderá a establecer un *catálogo* de competencias de la Unión Europea (trasunto de los catálogos alemanes) lo más preciso posible, frente a las competencias de los Estados miembros. La igualdad en determinadas condiciones formales de salida (tasa de inflación, deuda pública, etc.) será, por tanto, el principio de la desigualdad en el momento en el que la carrera comience. Las distancias iniciales se agrandarán en el curso de la competencia y los socios más favorecidos irán apropiándose de los

bienes (particularmente de los bienes inmuebles) ofrecidos por los países menos favorecidos (por ejemplo, los alemanes o los suecos se convertirán en los propietarios de amplias zonas urbanas, o de recreo, a lo largo de las costas mediterráneas), y, en todo caso, tenderán a limitar, no sólo, como es lógico, el incremento de gastos comunitarios, sino también el techo de los porcentajes máximos para estos gastos, como hemos dicho. La moneda común no garantiza la igualdad ni la libertad, ni tampoco la movilidad en el mercado del trabajo. La moneda común no significa por sí mucho más de lo que significó en su tiempo la tipografía uniforme (que eliminó las diferencias existentes entre letras gótica, cirílicas o griegas, en beneficio del común alfabeto latino); sin embargo, la tipografía uniforme fue sólo un instrumento para representar cosas muy distintas, que había que leer, además, unas veces en inglés, otras en alemán, y otras en español. El sistema del *euro*, como moneda común, no significará mucho más de lo que significó el sistema métrico decimal: facilitó los intercambios, la medida común, pero precisamente una medida común que permite establecer las diferencias entre las cosas desiguales medidas. El *euro* -que inicia su competencia con el dólar al que no logra desplazar en su puesto jerárquico no garantiza tampoco el pleno empleo (el fortalecimiento del *euro* podría, además, agravar, al dificultar la exportación, el problema del paro), ni elimina el desempleo estructural propio del cada Estado. Incluso podría éste incrementarse, según algunos economistas, dado que cada Estado perdería, no ya simplemente las comisiones derivadas de los intercambios de divisas (que puede considerarse como «cantidad despreciable»), sino, sobre todo, la posibilidad de controlar, mediante devaluaciones o revaluación es pertinentes, el mercado de trabajo y la tasa de producción industrial o agrícola exportable, la inflación. La moneda única encuentra su principal utilidad en los desplazamientos turísticos y sólo en este terreno, algunas minorías podrán alcanzar los «niveles de convivencia armónica, comunitaria». Las barreras lingüísticas son importantes y, sobre todo, insuperables en régimen de igualdad, porque es imposible que los cuatrocientos millones de europeos hablen simultáneamente francés, inglés, alemán, español, portugués, holandés, sueco, griego, polaco..., sin contar con el catalán, el gaélico, el retorromano, el euskera. Sin duda, «Europa», implica una élite políglota constituida por funcionarios, ejecutivos, azafatas, diplomados, agentes de bolsa, periodistas, que dan la imagen, en los medios, del «europeo cosmopolita»; pero esta élite no sube más allá del 1% de la población total.

La desigualdad, es cierto, no excluye la solidaridad, así como tampoco la solidaridad implica la igualdad, según hemos dicho. Porque la solidaridad fuerte se establece frente a terceros, y quienes son desiguales según parámetros tales

como la posición social, la renta o el desempleo, pueden solidarizarse y formar causa común frente los inmigrantes del tercer mundo.

Para que la Unión Europea alcance un grado de cohesión política aceptable y sostenible sería preciso que los Estados socios no sólo «cedieran» parte de su soberanía, sino sobre todo que terminasen por renunciar definitivamente a la igualdad efectiva respecto de los socios que resultasen ser hegemónicos. Pero ¿cómo podría ceder España, o los demás Estados de la Unión, a su soberanía en la regulación de la Seguridad Social? De hecho, las resoluciones que tienen que ver con la Seguridad Social en Europa están sometidas, de momento, a la regla de la unanimidad. Es imprescindible, para hablar de una Unión Europea en pleno sentido político, un idioma europeo común; este idioma no es probable que resulte de la mixtión de los actualmente existentes, como una especie de *lingua franca*. El idioma común sólo podrá derivarse de la hegemonía de alguno de los idiomas europeos, el inglés por ejemplo. Pero la hegemonía de uno de esos idiomas colocaría a todos los demás en posición subordinada. Ahora bien: la posibilidad de que determinado idioma nacional quede subordinado al producirse la Unión, interesa sobre todo a las «naciones fraccionarias», porque un idioma común distinto del español, el inglés, «liberaría» a estas naciones del idioma propio de la «nación canónica» a la que pertenecen: los separatistas vascos, los catalanes o los gallegos aceptarán gustosos el inglés como idioma común europeo, con tal de librarse del castellano (como también Inglaterra o EE UU podrán ver con agrado, en principio, y aun ayudarán a los movimientos secesionistas que impliquen la incorporación a su comunidad lingüística de algunos millones nuevos de angloparlantes cualificados). Dice un dirigente nacionalista a sus correligionarios separatistas en una reunión de representantes de Autonomías: «nos separaremos de España, pero en Europa nos encontraremos». Añadiremos, por nuestra parte: nos encontraremos en Europa hablando en inglés.

La Unión Europa en la medida en la que sus Estados socios mantengan su identidad histórica (y, por tanto, la estructura económica y social que esta identidad implica) pueden aspirar a ser una asociación próxima a una Confederación, poco más que un Club, estructurado fundamentalmente como una Unión Aduanera, complementada de todos los instrumentos precisos (desde la moneda y el pasaporte comunes hasta matriculación uniforme de automóviles, desde los trenes de alta velocidad hasta las «Ofertas culturales» cada vez más diversificadas). No hay por qué dudar que estas posibilidades, además de hacer posible un mercado común competitivo, pueden llenar de alborozo a millones de

ciudadanos europeos, que disfrutan de un pasable nivel de renta, aunque no sea más que por el puro placer de visitarse mutuamente como turistas, comprarse mutuamente los bienes expuestos en los escaparates, o en internet; también llenarán de alborozo a los becarios a quienes «Europa» ofrecerá la ocasión de iniciar la carrera que los lleve al codiciado puesto de eurofuncionario cualificado. Pero la inevitable «ampliación al Este» de la Unión Europea debilitará, cada vez más, los contenidos comunes que no sean estrictamente mercantiles (aunque abrirá posibilidades nuevas a los exportadores de la Europa occidental).

La Unión Europea en su relación con España y con el mundo

Si nos atenemos ahora al significado de la Unión Europea, considerada como un todo, según los efectos que él puede tener respecto de sus partes, es decir, respecto de los Estados socios, habrá que constatar, ante todo, los «efectos paralelos» distributivos que han de registrarse en todas las partes de la Unión, efectos que se derivan de la homologación en infraestructuras, bienes de consumo, instituciones, etc.; lo que implica que las probabilidades de que algunas áreas permanezcan por debajo de unas líneas dadas, disminuyan hasta aproximarse a cero. Implica también una garantía de mejora para otras muchas áreas o sectores que, abandonados a su propio ritmo, tenderían a caer por debajo de esos promedios mínimos. De hecho, el «aspecto general» de España -vías de comunicación, vivienda, servicios, comercio, colectivo de becarios, etc. ha mejorado durante los años de aproximación a la Unión Europea, y no hay razón suficiente para decir que esa mejora hubiera sido mayor si España hubiera seguido un curso distinto (en ningún caso aislado, porque siempre habría sido preciso el desarrollo de relaciones bilaterales múltiples con otros países). Pero no se trata de esto: no se trata de comparar, en intervalos cortos de tiempo (25 o 50 años), y referidos a unas élites más o menos amplias, sino de comparar la orientación global que España está tomando como parte cada vez más dependiente de la Unión Europea y con la orientación que hubiera tomado si hubiera seguido otras alternativas.

Sin perjuicio del proceso de homologación de las partes de Europa en la franja de los servicios comunes, es evidente que la Unión incrementará las diferencias entre esas partes, aun cuando las diferencias se establezcan a otro nivel; dicho de otro modo, la «participación» de cada Estado en la Unión Europea no será igual y se crearán áreas privilegiadas, acaso las áreas situadas en el entorno del paralelo 50 (en el que se sitúan Bruselas, Berlín, París, Londres o

Nueva York). Las áreas situadas al sur del paralelo 40, es decir, la «línea Mediterránea», tenderá a quedar por debajo. En particular, la UE irá disminuyendo progresivamente los fondos de cohesión que comenzó entregando a España (precisamente para facilitar su integración, buscando la reducción de la deuda pública, la reducción de la inflación, del paro, etc.: la UE no podía admitir a un socio al que, después de haberle desmantelado la industria pesada, la agricultura extensiva y la minería del carbón, no pudiera cumplir con las garantías mínimas de estabilidad interna) y terminará muy pronto retirándoselos del todo. Si España ha consolidado sus «parámetros de estabilidad», y si la economía española alcanza su propia «velocidad de crucero», no tendrá por qué reclamar más fondos de cohesión. ¿Y qué quiere decir que España consolidará su economía? Quiere decir que la consolidará dentro de la Unión Europea, a la escala, o «velocidad de crucero», que en ella le corresponde (transportando casi dos millones de parados crónicos). Será así un socio seguro, siempre que se mantenga en la segunda línea de la sociedad. Dicho de otro modo: España, una vez retirados los fondos de cohesión, no podrá remontar su categoría, sin perjuicio de que pueda intervenir parcialmente en colaboraciones de algunas tecnologías punta o como emplazamiento «tercermundista» de industrias contaminantes, y siempre que su agricultura no haga sombra a la agricultura alemana, holandesa o francesa; podría incluso llegar a «ingresar» en el G-8 para «recuperar». la «universalidad» que ya ha logrado Canadá. La integración plena de España en Europa ¿asegurará su estabilidad política (que es lo que buscaban ya los europeístas de la época de Franco) o favorecerá procesos secesionistas que lleguen a requerir nuevas intervenciones de la Unión Europea acompañada de la OTAJ'-J? Aseguraría sin duda un aumento promedio de la «calidad de vida» (promedio, es decir, con enormes desviaciones típicas), pero siempre que esta calidad de vida esté definida según los criterios derivados de la sociedad industrial, que necesita mantener unos patrones de consumo (desde autopistas, aparatos sanitarios, indumentaria, cultura del ocio, etc.) que aseguren el sostenimiento de la sociedad capitalista (el «disfrute, de un automóvil de 40.000 euros contribuirá a elevar el promedio de la calidad de vida del ciudadano tanto como el «disfrute» de cuatro automóviles de 10.000 euros).

En cualquier caso, los efectos de la Unión serán muy diversos en cada Estado; podrán ser análogos para algunos grupos de Estados, por relación a determinados aspectos o momentos de: su política o de su economía. Por ejemplo, los beneficios económicos que España haya podido tener de la Unión Europea se habrán producido en los años de incorporación, por su participación en los fondos de cohesión económica; pero esta participación irá reduciéndose a

partir del año 1999, como es lógico: los Fondos de Cohesión se destinan a los países cuyo PIB *per cápita* no alcance el 90% de la renta comunitaria; el «objetivo l» de estos Fondos son las regiones cuyas rentas sean inferiores al 75% de la media, por lo que es lógico que a medida que estas rentas aumenten el «fondo cohesionador» disminuya.

Por ejemplo, la Unión Europea, a medida que se acerque a la estructura de una federación de Estados dejará muy desairadas a las monarquías europeas; de momento las reduce al reverso de los euros, pero tiende necesariamente a anularlas o a convertirlas en curiosidades folclóricas (¿qué podrían significar la reina de Inglaterra, o el rey de Suecia, o el de España, en una futura «Nación europea»?).

Refiriéndonos a España y, al margen de los efectos que la Unión Europea del futuro puedan tener en el título n de la Constitución de 1978, hay que considerar los efectos en otros aspectos de su estructura. Estos efectos, por lo demás, son muy diversos, según la situación del momento en el que se produzcan: no es lo mismo la situación de 1992 que la de 1999; algunas alternativas que entonces podían estar abiertas, y que desaconsejaban entonces el ingreso de España en el Club europeo, han podido hoy cerrarse, y de un modo irreversible; o bien, algunas alternativas que aconsejaban entonces la incorporación pueden hoy haberse cerrado.

Desde luego, los efectos más importantes que pudieran derivarse del ingreso de España en la Unión Europea tendrían que ver con el sistema de las Autonomías. La Unión Europea bajo la hegemonía de los «Estados del paralelo 50,, (que son los Estados de estirpe más claramente capitalista), puede facilitar la disgregación de España por muchas de sus líneas de fractura. A los países hegemónicos de Europa les interesa más tener como socios a «naciones fraccionarias» que a «naciones enteras». Es cierto que desde el punto de vista de la estrategia militar de la OTAN los intereses pueden ir en sentido opuesto.

En cualquier caso, y aun en el supuesto de que la unidad de España se mantuviera sin perjuicio del proceso de consolidación de su nueva «identidad europea», sí cabría decir que la ruta por la cual podría marchar la unidad de su estructura económico-política estaría trazada a niveles muy bajos y marginales, por respecto de los cuales marcharán los socios hegemónicos. Ninguno de los centros de decisión verdaderamente importantes de la nueva Europa (el Parlamento, el Gobierno europeo, el Banco Central) están situados en España: se

localizan en el entorno del paralelo 50 de referencia (Estrasburgo, Bruselas, Fráncfort). A España le puede corresponder el papel similar al de un comparsa situado en la frontera sur de Europa, que, sin embargo, no por ello dejaría de ser un mercado de bienes de consumo nada despreciable para las multinacionales que tengan el pie puesto en Europa. Más aún, estos papeles de comparsa serán aceptados con gusto por los muchos españoles que puedan beneficiarse de ellos.

Algunos ideólogos del europeísmo afirman que la consolidación de la Unión Europea, juntamente con la consolidación de otras grandes asociaciones políticas de tipo continental, es la mejor garantía que tiene hoy la Humanidad, de cara al próximo milenio, para conjurar las eventuales guerras mundiales. Las tensiones constantes entre los Estados, que habrá que reconocer como ineludibles, podrían descargar su energía de fricción en guerras locales, que ya no comprometerán a las Uniones continentales. Un Tribunal Internacional de Justicia, a quien se encomendase velar por los derechos humanos, aseguraría la paz perpetua o, por lo menos, la paz durante el próximo milenio. En esta perspectiva, el proyecto europeo se convertiría en uno de los más ambiciosos proyectos prácticos cara al futuro inmediato, un proyecto que «ningún europeo con mediana inteligencia y buena voluntad,, podría dejar de asumir entusiásticamente.

Pero ninguna de estas previsiones se apoya en premisas seguras. Son ya muy problemáticas las competencias a que puede aspirar el Tribunal de Justicia europeo, vinculado a un Derecho Comunitario supranacional que habrá de circunscribirse a los límites que le impongan los intereses laborales o industriales de los Estados socios. En cuanto al proyecto de un Tribunal Internacional de Justicia, independiente por completo de los poderes ejecutivos, y autoconcebido, por tanto, como la más efectiva aproximación a la idea de una Justicia divina que tutelase la Tierra, cabría decir que él puede verse en gran medida como un producto de la «fantasía imperialista» del gremio de los jueces, de la idea de un poder judicial soberano y universal. Ese Tribunal Internacional de Justicia, aun suponiendo que sus sentencias fueran prudentes, ¿de dónde sacaría la fuerza de obligar a su cumplimiento? Las sentencias de un Tribunal de Justicia de esa naturaleza se irían acumulando para formar repertorios especulativos de «casos de ética, moral o derecho», en el supuesto de que el Alto Tribunal no dispusiera de un poder ejecutivo capaz de hacerlas cumplir mediante el uso de la violencia legal (la violencia que obliga al condenado a ir a prisión, a la silla eléctrica, o simplemente, a satisfacer las multas). ¿Y qué Estado pondría sus poderes ejecutivos al servicio de un Tribunal Internacional de Justicia que

sentenciase contra él en materia grave? El proyecto de un Tribunal Internacional de Justicia pide el principio del consenso entre todas las potencias de la Tierra; pero este consenso es tan sólo una ficción jurídica. Un *consenso*, además, encubre casi siempre la discordia efectiva, la falta de *acuerdo* que resulte del conflicto objetivo entre los Estados. Y de un modo mucho más estrepitoso, si estos Estados son «Estados continentales». La consolidación de una Unión Europea, como un Estado federal, no puede presentarse como garantía de una paz perpetua, ni, al menos, milenaria. Puede conducir también al enfrentamiento con otros gigantes continentales (China, India) que están en vías de un desarrollo demográfico, tecnológico y social que cristalizará probablemente en el próximo milenio. En cualquier caso, tampoco cabe descartar la reminiscencia, en el seno de ese mismo «Sistema planetario de Estados continentales», de proyectos ligados a los proyectos nacionalistas tradicionales y particularmente, en Europa, a la reminiscencia de un nacionalismo alemán de nuevo cuño (¿Reichstag o Bundestag?). Tenemos en cuenta algunos puntos de la trayectoria que ha seguido Alemania una vez que transcurrieron las décadas de recuperación, después de su derrota y fragmentación en la Segunda Guerra Mundial (reunificación de las dos Alemanias, política unilateral, tras la crisis yugoslava, de reconocimiento de Croacia y Eslovenia, apertura hacia el Este: «de una forma u otra en la tradición de la *Mittel Europa* [dice un profundo conocedor de la política internacional contemporánea] también se trataría [por parte de Alemania] de incluir a Polonia, Hungría, Bohemia y Moravia en el campo de la influencia dominante del IV Reich en formación»).(nota 26)

Final

¿Significa algo la caída del Imperio español en relación con los «problemas que conciernen a la Humanidad»?

Desde el momento en el que contemplamos la identidad histórica de España en función de la Idea de un Imperio Universal en el sentido expuesto (que implica a la Idea de «Género Humano»), habremos de sentimos obligados a determinar el significado de la naturaleza y caída de su Imperio, no ya en los simples términos apropiados para el análisis de una cuestión particular (que afectase únicamente a una región delimitada), sino en los términos que puedan ser proporcionados para analizar y juzgar los asuntos que conciernen al «Género Humano», o a la «Humanidad» en general. El «problema de España» resulta ser así comparable con los problemas que se presentan en relación con la «naturaleza y caída del Imperio romano» o, también, tomando referencias de nuestra época, con los problemas relativos a la «naturaleza y caída del III Reich», o a la «naturaleza y caída de la Unión Soviética». Porque, aunque la magnitud histórica de estas dos últimas situaciones sea de un orden diferente al que pueda corresponder a la situación del Imperio romano o a del Imperio hispánico, sin embargo, por sus pretensiones, cabría advertir en todos algo común, a saber, la pretensión de definirse en el contexto de la «Humanidad». Pero las cuestiones relativas a la naturaleza de la Unión Soviética (y el significado de su caída), así como las cuestiones relativas a la naturaleza del III Reich (y el significado de su caída), suelen considerarse como resueltas y sentenciadas, sea por sus respectivos vencedores, sea por sus supervivientes. Decía, por ejemplo, Thomas Mann en su *Doktor Faustus*, en palabras fechadas el 25 de abril de 1945: «¿Es construcción enfermiza preguntarse cómo en lo porvenir, Alemania, de cualquier forma que sea, osará abrir la boca cuando se trate de problemas que conciernan a la Humanidad?». Muchas personas harían hoy la misma pregunta, refiriéndola a España (a una España vista desde la «leyenda negra»: «La Humanidad [escribió Draper] tendría derecho a decir: «no hay recompensa, no hay Dios» si España no hubiera sido castigada»). Otras muchas personas no aceptarán una pregunta semejante ante las cuestiones

relativas a la «naturaleza y caída del Imperio español», precisamente porque suponen que España, desde su historia, «si puede atreverse a abrir hoy la boca cuando se trata de problemas que conciernen a la Humanidad».

Ahora bien, y en todo caso, ¿qué podemos hoy entender por «problemas que conciernen a la Humanidad»?

Desde luego, son problemas de orden eminentemente práctico y, en el contexto, más que de una práctica tecnológica o científica los sobrentenderemos como problemas prácticos de orden «filosófico», en el sentido más amplio de esta expresión. Ahora bien: no nos parece posible plantear ningún «problema concerniente a la Humanidad» en. general; tomando como referencia directa a esa Idea de «Humanidad», y tratando de confrontar con ella directamente una realidad histórica dada. Porque una tal Idea abstracta es (venimos suponiendo) intratable. Y, en todo caso, ¿con qué autoridad podríamos juzgar en «nombre de la Humanidad en general» la naturaleza de un Imperio Universal, o el alcance de su caída?

Sin embargo, si tenemos en cuenta que esa «Humanidad» en general se nos da históricamente y, precisamente en las cuestiones que le conciernen, determinadas según diferentes alternativas, casi siempre enfrentadas entre sí, y cada una de las cuales se presenta como la más genuina o verdadera, entonces los «problemas que conciernen a la Humanidad» ya podrán ser tratados de un modo no meramente retórico. Porque ahora, los «problemas» se nos presentan, no en función de la distancia a un ideal metafísico de Humanidad presupuesto en abstracto (un ideal que muchos creen que puede estar expresado en la «Declaración Universal de los Derechos Humanos», olvidando que esta «Declaración» no es otra cosa, en el mejor caso, sino la expresión de un sistema de *funciones*, pero desprovisto de *parámetros*, o con parámetros discutibles), sino como alternativas o disyuntivas entre las diversas opciones («particulares») de «Humanidad» realmente existentes. Opciones que muchas veces se plantean de modo binario (los dualismos consabidos, pero inconmensurables : fascismo/democracia, derecha/izquierda, comunismo/capitalismo), aun cuando los términos opuestos, en cada dualismo, puedan considerarse, la mayor parte de las veces, como extremos de una serie que admite grados intermedios (el dualismo, para muchos fundamental, «izquierda/derecha», se resuelve, casi siempre, en grados denominados como extrema izquierda, centroizquierda, centro, centroderecha, etc.).

Ahora bien: es evidente que las series de alternativas en función de las cuales se plantean los «problemas que conciernen a la Humanidad» no se reducen a la condición de series de alternativas políticas, del estilo de las citadas (por más que podríamos pensar lo contrario, cuando escuchamos a muchas personas que al proclamar su «condición de izquierdas» parece como si en virtud de una tal proclamación se sintieran, no sólo como depositarios y poseedores de las claves de la «Vida Justa» de la Humanidad futura, sino también como justificados, y aun como «salvados», ante la «Humanidad»; un poco a la manera como cuando tantas personas proclaman su condición de «cristianas» o de «musulmanas»).Y no se reducen si tenemos en cuenta no sólo la ambigüedad, sino, sobre todo, el carácter abstracto de tales oposiciones (¿era posible reducir el conflicto chino-soviético, durante las décadas de los años sesenta y setenta, a los términos de la oposición «derecha/izquierda»?); y no estoy diciendo que la oposición izquierda/derecha carezca hoy ya de significado operatorio, político, ético o moral: sólo pretendo afirmar que esta oposición, como todas, sólo alcanza su sentido en un contexto adecuado en el que puedan determinarse los «parámetros» pertinentes que es preciso definir. Además, y en todo caso, la utilización de estas series de alternativas políticas estaría fuera de lugar en el momento de plantear, referidos a la naturaleza y caída del Imperio español, problemas que «conciernen a la Humanidad». Sería un anacronismo atribuir, por ejemplo, al Imperio colonial británico, o al Imperio holandés, un «signo izquierdista», frente al supuesto «signo derechista» del Imperio español (aunque en anacronismos de este orden incurren una y otra vez, por ejemplo, quienes describen a los «herejes luteranos» de la Valladolid del siglo XVI como si fuesen de «izquierdas», frente a una «derecha» que estaría representada por los inquisidores; o bien, el anacronismo en el que recaen, una y otra vez, esas organizaciones políticas que se autodenominan de «izquierda» cuando «toman partido» por los comuneros de Castilla, considerando a los «imperiales» como representación histórica genuina de la «derecha eterna»).

No queremos decir que las alternativas políticas no puedan ponerse entre las «Cuestiones que conciernen a la Humanidad». Decimos que las alternativas políticas, planteadas en abstracto, constituyen sólo un aspecto o sección de un conjunto mucho más amplio de alternativas filosóficas o empíricas; conjunto que, en todo caso, tampoco recubre la integridad del campo real («hay muchas más cosas en el mundo de las que caben en tu filosofía política»). Porque este campo real, además de estas alternativas *abstractas*, o *nomotéticas* (consideradas por muchos como las «verdaderas alternativas» filosóficas), nos ofrece otra serie de alternativas que también tienen un significado filosófico y que podemos

llamar alternativas *morfológicas* (tienen un carácter más bien *idiográfico*), como puedan serlo alternativas tales como: «cuadrante occidental del Hemisferio Norte/cuadrante oriental homólogo»; o, sencillamente, alternativas o disyuntivas tales como Japón/EE UU, o EE UD/Europa Occidental/Europa del Este, China/India. En realidad, lo que acaso ocurre es que las alternativas *abstractas* (llamadas «filosóficas», a secas, por simplificación; en realidad escolásticas) sólo se mantienen a través de las alternativas *morfológicas*, y esto aún con más evidencia que recíprocamente. No estamos ante series independientes y separables las unas de las otras; estamos ante series de alternativas disociables, sin perjuicio de su entretejimiento.

Algunas alternativas problemáticas que «conciernen a la Humanidad» y su relación con España

Por otra parte, nos vemos obligados a sistematizar este conjunto, casi caótico, de alternativas seriadas que parece tener que ver con las cuestiones que «conciernen a la Humanidad». Como criterio de sistematización tomaremos la distinción recién propuesta entre alternativas abstractas (*nomotéticas*)/alternativas *morfológicas* (*idiográficas*), aunque subdistinguiendo, inmediatamente, el segundo conjunto (el de las alternativas morfológicas) en otros dos, según que las morfologías consideradas sean del orden que pudiéramos llamar «geopolítico», o bien sean del orden que podríamos llamar «moral» (de *mos,ris* =costumbre). Tendremos así los tres sistemas principales de alternativas en función de los cuales suelen plantearse de hecho las cuestiones que, con Thomas Mann, venimos llamando «Cuestiones concernientes a la Humanidad»:

(I) El sistema que contiene a las alternativas de orden filosófico abstracto (escolástico) y en función de las cuales juzgamos, valoramos o interpretamos a las personas o a las sociedades, engloba alternativas nomotéticas de este tenor : (1) izquierda/derecha, (2) anarquismo/comunismo /capitalismo planificado/capitalismo liberal, (3) fascismo/democracia, (4) humanismo/racismo, (5) monarquía absoluta/monarquía constitucional/república presidencialista/república parlamentaria, (6) nacionalismo/internacionalismo cosmopolita, etc.

(II) El sistema que contiene a las alternativas morfológicas de orden geopolítico, en un intervalo histórico dado contiene alternativas de este orden: (1) Europa occidental/Europa oriental, (2) Europa atlántica/Europa mediterránea,

(3) América del Norte/Europa, (4) América del Norte anglosajona/América del Sur (al sur de aquel Norte), (5) Europa/China, (6) India/China, (7) Europa/África, etc.

(III) El sistema que contiene las alternativas morfológicas de orden «moral» es muy difícil de precisar, y hay que comenzar remontando los peligros a que nos expone el propio rótulo «orden moral». Sin embargo, hay razones para preferir este rótulo a otros posibles, como pudieran serlo los rótulos «alternativas culturales» o «alternativas religiosas». En efecto, las *morfologías* que consideramos incluidas en este sistema son tales como las aludidas por nombres como «budismo», «islamismo» o «cristianismo». Estos nombres parecerían invitarnos, y aun obligarnos, a hablar de «alternativas religiosas», puesto que budismo, islamismo o cristianismo son considerados comúnmente como «grandes religiones de la Tierra». Sin embargo, desde la perspectiva en la que estamos simados, no podemos aceptar este diagnóstico por dos razones principales: a) que estos nombres religiosos corresponden; en todo caso, a «religiones superiores», es decir, «religiones terciarias» (en nuestra terminología), y dejan fuera, por tanto, a las «religiones primarias» y a las «religiones secundarias» del presente, por lo que se supone, desde luego, que estas «religiones primarias» o «secundarias» no plantean, hoy por hoy, «cuestiones que conciernen a ía Humanidad».(nota 27)

Pero, en todo caso, las religiones «terciarias» sólo son religiones en su estado límite; propiamente no son ni siquiera religiones, sino que, en lo fundamental, son «organizaciones sociales totalizadoras» en las cuales el componente religioso ha sido reducido, principalmente, a teología y a moral (y sólo desde un punto de vista él mismo religioso, puede considerarse significativa su condición de tal). b) Los nombres religiosos de referencia no son, por tanto, tratados aquí desde un punto de vista *emic* (como «programas o dogmas ofrecidos desde -una Revelación a la «Humanidad»), sino *etic*, en cuanto encarnados en sociedades concretas, que comprenden, por tanto, además de los componentes religiosos-teológicos de los que toman nombre, instituciones culturales resultantes de respectivas herencias históricas, costumbres, o idioma (por ejemplo, familia monógama o polígama, organización del trabajo, sindicatos, cooperativas, etc.). De hecho, es muy frecuente interpretar a las Iglesias o sectas religiosas como si fueran «partidos políticos» o «agencias de opinión» o, al menos, como «variables» fuertemente correlacionadas con las opiniones políticas o económicas ambientes.

Teniendo en cuenta la heterogeneidad de los contenidos cubiertos por estos nombres «religiosos», cabría pensar que la denominación más adecuada sería la de «morfologías culturales». Desde luego, así se hace cuando se habla de «Cultura cristiana», «Cultura musulmana» (por ejemplo, lo que Américo Castro llamó el «sistema de las tres religiones», en la época de Fernando III, es hoy denominado por algunos historiadores como «sistema de las tres culturas»). Sin embargo, desistimos de esta denominación, porque ello implicaría retirársela a las morfologías geopolíticas y a las alternativas abstractas (¿acaso los conceptos de «izquierda/derecha» no son conceptos culturales?). En cambio, la denominación de «morfologías morales» indica, con una mayor aproximación, que nos estamos refiriendo a morfologías tanto sociales como culturales (en la medida en que la cultura puede disociarse de la sociedad). En cualquier, caso -y esto es lo decisivo-, las «morfologías morales» tienen una estabilidad y alcance histórico mucho mayor, sin duda, que las «morfologías geopolíticas» y, desde luego, que las «alternativas abstractas»: el ritmo de los cambios históricos es mucho más lento a escala de las morfologías morales que a escala de las morfologías geopolíticas (mucho más dependientes de las variables tecnológicas) y, por supuesto, que a escala de las variaciones en las «morfologías abstractas».

Los tipos de morfologías morales a los que nos referimos son, pues, de este orden:

(1) Sociedad budista, con el hindi, o chino, como idioma propio.

(2) Sociedades cristianas ortodoxas, con el idioma ruso o griego, preferentemente.

(3) Sociedades cristianas occidentales (europeas o americanas), ya sean católicas (principalmente, hablando español, italiano y francés, es decir, lenguas románicas), ya sean protestantes, expresadas preferentemente en alemán o en inglés.

(4) Sociedad islámica, asociada al idioma árabe.

(5) Sociedades con «morfologías morales» preestatales (tribus amazónicas, determinadas repúblicas africanas...).

Es evidente que las series de alternativas que hemos representado en cada uno de estos tres sistemas no tiene una realidad exenta, sino que cada una de

ellas está inmersa en series pertenecientes a otras categorías. Así, la oposición izquierda/derecha, o democracia/dictadura, sólo tiene lugar a través de las series América anglosajona/Europa; y tanto en las sociedades budistas como en las islámicas. Es cierto que cada vez más suelen utilizarse algunos términos de series filosófico-abstractas para caracterizar a morfologías geopolíticas o morales. Así, se dice que las sociedades occidentales son democráticas, o incluso racionalistas. Sin embargo, estas caracterizaciones son ideológicas, cuando se presentan como definiciones precisas.

Si nos arriesgamos a afrontar. las. cuestiones. relativas a la naturaleza de España y al significado de la caída del Imperio hispano en el contexto de los «asuntos que conciernen a la Humanidad», desde las categorías morfológicas morales, en el sentido dicho, es porque consideramos que estas categorías ofrecen un efectivo «sistemas de coordenadas» en el que puede tener algún sentido, no por general, no menos significativo, el plantear las cuestiones relativas a la naturaleza de España y al análisis del alcance de la caída de su Imperio como cuestiones que «conciernen a la Humanidad». Para ser más exactos: desde el sistema de las cinco «alternativas morfológico-morales» que hemos esbozado, tendríamos que reconocer que la alternativa budista o las alternativas preestatales se nos revelan, desde la perspectiva de nuestro presente occidental, como alternativas «Ociosas», puesto que sólo, salvo por intereses puntuales, España y su Imperio han mantenido contacto con las sociedades orientales. Por otros motivos, dejamos también aparte las morfologías morales del quinto tipo. Hemos de atenernos, por tanto, a las otras tres series.

Por lo demás, las sociedades caracterizadas como cristianas y como musulmanas tienen un volumen lo suficientemente importante para poder ser consideradas cada una de ellas como «parte formal» (si no como «parte total») de la Humanidad: mientras que el budismo totaliza una población del orden de unos 300 millones de individuos (los hinduistas, que no consideramos, alcanzan los 700 millones), el cristianismo ronda los 1.600 millones (ele los cuales 900 millones son católicos, 500 millones son protestantes y 200 millones son ortodoxos); el islamismo ronda los 850 millones. Además, parece que el cristianismo, concretamente el catolicismo, se encuentra en fase de ligero ascenso.

Ahora bien: la situación de España y de su Imperio, con relación a estas «alternativas morales» que conciernen indudablemente a la Humanidad (sería pura frivolidad, propia del «radicalismo racionalista», considerar al catolicismo,

o al islamismo, como a «perros muertos»), podría definirse a través de estas dos opciones fundamentales: (1) la oposición de España (del Imperio español) al Islam; (2) la oposición de España (y del Imperio español) al protestantismo.

Dicho de otro modo: España y su Imperio ocuparon las posiciones características más propias del catolicismo. No es que el catolicismo se identifique con España; pero España y su Imperio sí se identificaron con él, mucho más de lo que pudieron hacerlo Italia o Francia (únicamente en España hay «Reyes Católicos», no meramente «Reyes Cristianísimos»).

En cualquier caso, el catolicismo hispánico puede ser considerado como una especie o variedad característica, no ya del cristianismo, sino del catolicismo en general, particularmente si atendemos a su estructura esencialmente «Social» o ceremonial (lo que Varrón llamaba la «religión civil»); y decimos esto al margen de que esta identificación de España con el catolicismo civil pueda repugnarnos o, por el contrario, pueda enorgullecernos.

España ante el Islam

¿Qué significado cabe atribuir a la oposición entre la España (católica) y el Islam? Estamos ante una cuestión muy delicada porque cualquier tesis que se aparte de la tesis «confortable» -la armonía, tolerancia y complementación entre las dos religiones puede resultar ser «políticamente incorrecta» desde el punto de vista diplomático; y, por tanto, sería preferible guardar silencio, es decir, guardarnos nuestra opinión incluso cuando la refiramos al Califato de Córdoba o al pensamiento de Ibn-Hazan.

Sin embargo, y a la vista de que la oposición entre España y el Islam ha dejado de ser una oposición definitivamente relegada a los límites del «intervalo medieval», dado que el renacimiento de las sociedades árabes se hace presente de un modo vigoroso, e incluso vuelven a ser replanteadas las tradicionales reivindicaciones musulmanas en torno al-Andalus (apoyada en la importante tasa de asentamientos de trabajadores agrícolas musulmanes en el territorio andaluz), parece necesario, aun arriesgándose a ser tachado de imprudente, a presentar del modo más esquemático y radical que sea posible la tesis de la incompatibilidad entre las identidades de España (y de su Imperio) y del Islam. Esta incompatibilidad no significa por sí misma menosprecio por el Islam, como tampoco implica menosprecio por la cultura hispánica. Significa simplemente escepticismo ante el eclecticismo y, por tanto, exhortación a tomar partido.

La tesis de la incompatibilidad de las identidades morales no equivale tampoco, necesariamente, a la tesis de la incompatibilidad de estas identidades cuanto a su convivencia: partimos de la situación de coexistencia pacífica entre ambas morfologías; y, por supuesto, del interés, y aun las simpatías mutuas, de los estudiosos respectivos. Pero todo esto tiene muy poco que ver con la tesis sobre la «incompatibilidad de las identidades», según la cual la coexistencia de las mismas no conduce, necesariamente, a una fusión, ni a una mezcla, aunque la «convivencia» se mantenga durante siglos y siglos. El agua y el aceite pueden coexistir juntos siglos y siglos sin mezclarse; siglos y siglos puede mantenerse una lámina triangular coloreada de rojo sin que la identidad del triángulo geométrico y la del color se mezclen lo más mínimo (rojez y triangularidad permanecerán disociadas siempre: de las propiedades geométricas del triángulo jamás podemos pasar a su rojez, y de las propiedades físicas o psicológicas del rojo jamás podemos pasar a su disposición triangular). Por lo demás, el carácter externo de la «intersección» entre el Islam y España se nos muestra, a lo largo de los siglos de su coexistencia, a ojos vista: cualquiera distingue, sin ser experto, un edificio, o una decoración árabe, o un edificio o una decoración cristiana de estirpe grecorromana. Sin contar con que las franjas de intersección más importantes entre esos dos grandes sistemas morfológicos morales, se produjeron precisamente a través de las líneas clásicas o visigóticas por las cuales se desarrolló gran parte de la cultura musulmana de al-Andalus (desde los arcos de medio punto hasta los arcos de herradura visigóticos; desde las columnatas de los patios interiores hasta las canalizaciones e ingenios para transportar el agua; desde los silogismos de Aristóteles hasta las órbitas planetarias de Eratóstenes). Dicho de otro modo: cuando se habla de la «íntima convivencia» entre la «cultura árabe» y la «cultura hispánica» habría que precisar, en cada caso, si no estamos hablando en realidad de la intersección de la cultura hispánica consigo misma.

Pero salvando las franjas de intersección, y ateniéndonos a las franjas de oposición, podría decirse que el divorcio entre la «identidad hispánica» y la «identidad islámica» en España fue absoluto. Constituyeron dos modos de vivir, dos morales, dos sistemas de costumbres o de pensamientos, dos religiones, radicalmente distintas, incompatibles e inmiscibles (y sólo cuando los creyentes en estas religiones fueron perdiendo el peso relativo, y advirtieron los enemigos comunes, es cuando comenzaron a predicar la necesidad de una «tolerancia mutua» y de una «convivencia solidaria»). Moros y cristianos se co-determinaron, sin duda, en la convivencia, pero más que para mezclarse, para deslindar mutuamente sus posiciones y hacer más patentes sus distancias

(suponemos que su inmiscibilidad tiene mucho que ver originariamente, entre otras cosas, con las diferencias entre la moral propia de una sociedad comunitarista, recién llegada de los desiertos, de las tiendas de campañas, de las caravanas, y la moral propia de una sociedad con amplia experiencia de vida urbana, más aún, «hipodámica», que no considera, por tanto, a las ciudades como los lugares que estaban destinados a destruir la propia vida humana). Las oposiciones básicas se manifestarán también a través de las oposiciones metafísico-especulativas consabidas; oposiciones que una visión idealista de las cosas pondría en primer lugar: monoteísmo frente a trinitarismo; doctrina del Entendimiento Agente Universal frente a la doctrina del entendimiento propio de cada individuo (sostenida por Santo Tomás contra los averroístas): «ciertamente, y según las tradiciones que han llegado a nosotros -escribía el Imán Jomeini-, el noble Mensajero y los imanes existen desde antes de la creación del Mundo, a la manera de luces que se sitúan por debajo del trono divino». El monoteísmo armoniza muy bien con el fanatismo y con el fatalismo de los integristas islámicos (sobre todo, a aquellos que pertenecen a la corriente chiita) para quienes los hombres son, ante todo, creyentes (el Islam es algo más que la nación étnica), lo que marca la perspectiva de sus *planes y programas* políticos (Sayid Qutb : la *yihad* [guerra santa] contra la *yahiliya* [la sociedad occidental, impía, bárbara, idólatra]; (Jomeini: «en [nuestra] sociedad democrática, las leyes no se hacen a partir de la voluntad del pueblo, sino a partir del Corán y de la tradición del Profeta»). El Entendimiento Agente Universal armoniza muy bien con el espiritualismo musulmán, con el desprecio a la morfología corpórea humana, y con el desprecio iconoclasta por las representaciones «morfológicas» en el terreno artístico, en beneficio de un geometrismo abstracto, admirable sin duda, pero capaz de «mantener la distancia» con el mundo de las «formas naturales corruptibles» que nos ofrece el «mundo sublunar».

Es evidente que estas incompatibilidades de fondo pudieron atenuarse, disimularse o compensarse, en la realidad, cuando las circunstancias lo imponían; pero más bien debido a que las características generales del Islam eran puestas entre paréntesis (eran los musulmanes quienes se adaptaban, aun en su convivencia con los cristianos, a sus formas de vida -más que recíprocamente-). Y cuando las circunstancias cambiaban, la incompatibilidad de identidades se manifestaría del modo más violento, como, por ejemplo, con ocasión de la expulsión de los moriscos en pleno siglo XVII. Es, sin duda, obligado subrayar, en las exposiciones públicas de las Aulas Culturales, en libros, o en las conferencias, etc., los horrores que se encubren bajo este título: «Expulsión de los moriscos». Pero es también obligado que quienes nos horrorizamos hoy de

tales hechos nos preguntemos: ¿hasta qué punto tendríamos hoy la posibilidad de horrorizarnos en esta sala bien iluminada y templada, o ante estos libros tan magníficamente ilustrados, si los moriscos, cuyas representaciones contemplamos, no hubieran sido expulsados?

España ante el protestantismo y ante el capitalismo

¿Y cuál es el significado de la oposición entre España (la «España de Trento») y el protestantismo? El irenismo o el ecumenismo que alienta hoy la Iglesia católica tiende a disimular a toda costa la distancia entre los «hermanos separados». «¡Sacerdotes de todos los países, uníos!», parece ser la nueva consigna eclesial. Pero estas distancias no son ilusorias, ni se manifiestan como efecto de una grosera percepción que los católicos, y en especial, los católicos españoles, hubiesen tenido de Lutero o de Calvino. Lutero representaba posiciones morales incompatibles con las posiciones católicas: las posiciones características del individualismo más radical («psicologista») que fue moldeándose en la nueva sociedad capitalista de la Europa germana y anglosajona. Posiciones enfrentadas con el catolicismo español que podían ser simbolizadas por la oposición entre Shakespeare y Calderón (nos referimos a la oposición Shakespeare/Calderón tal como la presenta Antonio Regalado, Calderón: Los *orígenes de la modernidad*, Destino, Barcelona, 1995, 2 vols.).

No es necesario suscribir las tesis idealistas de Max Weber sobre la génesis protestante del capitalismo, para reconocer que el nuevo orden capitalista encontraba en Lutero y en Calvino la ideología más adecuada que necesitaba para insertar sus intereses en el *mapa mundi* de la época teológica (Marx añadía, además, que Lutero habría interesado a los nuevos mercaderes aunque no fuera más que por su lema místico :«todos los días son domingo» en tanto se traducía, de hecho, en el lema «todos los días son laborables»). No tiene por qué haber fiestas, puesto que «la religión de los zapateros es hacer zapatos»; pero no tanto por el zapato en sí mismo, sino en la medida en que éste pueda ser apreciado, y vendido como mercancía, en cuanto contiene una determinada porción de «voluntad de trabajo». Con sus concepciones voluntaristas de la divinidad, no sometida a ninguna regla humana, Lutero recupera las más negras tradiciones de algunos frailes medievales, como san Pedro Damián o Mannengold de Lautenbach. Lutero propicia la moral de la buena voluntad, de donde se pasa fácilmente a la justificación del trabajo asalariado. Obviamente, hay que hacer las obras lo mejor posible, en función de su capacidad para ser *disfrutadas por los compradores*, porque si no, las obras no se venden; pero su bondad se hará

consistir enseguida en su capacidad para ser vendidas, en su valor de cambio y en su capacidad para ser «consumidas» o «disfrutadas». Cada cual se las habrá de entender con Dios, que sopla en su conciencia a través de la Biblia, una Biblia que, gracias a Gutenberg, pudo multiplicarse en serie por millones de ejemplares: «Cada ciudadano una Biblia», un lema que, desde la perspectiva de la fabricación en serie, prefigura el lema que Henri Ford levantará cuatrocientos años más tarde: «cada ciudadano un automóvil». La libertad de examen (que comprende la licencia teórica para expresar a cualquiera las mayores necedades imaginables como merecedoras de respeto en virtud de su forma, a saber, la forma que adquieren en cuanto son inspiradas por el Espíritu Santo) dará Jugar a la transformación del pueblo en «pueblo letrado», aun cuando las letras que este pueblo consuma sigan siendo letras supersticiosas. Muchas veces también letras escritas en español por obra y gracia de individuos iluminados, como Casiodoro de Reina o Cipriano de Valera. Ciertos grupos de élite, que podríamos encuadrar hoy en lo que llamamos la «clase ociosa» (la nobles familias de los Cazalla, Rojos o Enríquez, el Caballero Don Carlos de Seso),junto con otros grupos de élite reclutados entre canónigos (el Doctor Juan Gil, el Prior García Arias) o entre monjas ardientes de espiritualismo («plenas del Espíritu Santo»), comenzaron a escuchar a Lutero; y no faltan historiadores o novelistas que intentan presentar a estos grupos como la «verdadera vanguardia intelectual» hispánica a la que la Inquisición exterminó, cerrando con ello a España el paso a la modernidad. Pero si se tuviesen en cuenta los contenidos de esa «nueva espiritualidad» ningún racionalista podría formular sobre ellos un mejor juicio (político, filosófico o científico) que el que podría formular analizando los dictámenes de los inquisidores. No estamos ante una cultura más refinada, o ante una racionalidad superior («moderna»); incluso cabe sostener que el «refinamiento moral» fue muy superior en la sociedad hispana que en el resto de las sociedades europeas. No es la «clarividencia» lo que mueve a los luteranos, incluso a los erasmistas españoles, de aquel siglo; son ciertos mecanismos elitistas, que buscan la distanciación del vulgo profano, los que en aquellos grupos actúan. Los católicos pueden salvarse escuchando la palabra de Dios a través de su párroco sin necesidad de saber leer: los protestantes tienen que sumergirse en la intimidad de su conciencia para «meditar» en las palabras escritas en letras de molde a través de las cuales el Espíritu Santo, utilizando el invento de Gutenberg, se revela, soplando directamente en su conciencia individual ; y lo que les «revela» es, la mayor parte de las veces, las mismas regurgitaciones psicológicas subjetivas determinadas por una subjetividad que se cree en diálogo «tú a tú» con la divinidad.

Es cierto que las incompatibilidades entre cristianos (católicos o protestantes) y entre musulmanes o (en su caso) judíos podrán ir desapareciendo y probablemente desaparecerán en los próximos siglos pero en la medida en la que también vayan desapareciendo los componentes positivos (que son los estrictamente religiosos: dogmas, sacramentos, ceremonias, organización eclesiástica) de estas grandes religiones, en la medida en que, por lo menos, vaya «haciéndose verdadera» la parábola de los tres anillos de Natán el Sabio, que nos propuso Lessing: el Rey-Padre ha dejado en herencia a su hijo preferido un anillo de oro, como prenda de su privilegiado amor, a fin de que lo manifieste a su muerte a los demás hermanos; pero lo mismo ha hecho con su segundo hijo, y aun con su tercer hijo. Cuando llega el momento de hacer patentes sus respectivos privilegios, los tres hijos se encuentran con que los tres anillos que les dio su Padre son iguales. «Así también, Dios Padre ofreció su Verdad, como verdad única y privilegiada, a sus hijos judíos, a sus hijos cristianos y a sus hijos musulmanes». Éstos han de darse cuenta de que sus «anillos» son, en realidad, iguales. Quienes, en nuestros días y desde el «espíritu de la tolerancia», usan de esta parábola debieran también meditar un poco sobre los fundamentos ilustrados -contrarios a toda religión positiva de la parábola de Lessing, porque la igualdad que se predica se apoya en esos fundamentos. Ahora bien, ocurre que una tal igualdad sólo puede aparecer cuando hayan sido eliminadas o abstraídas las diferencias que necesariamente, y aunque no fuera más que en virtud del «principio de los indiscernibles», han de existir siempre entre los tres anillos; y, en nuestro caso, las diferencias que habrá que eliminar son precisamente las constitutivas, propias y características (dogmáticas, sacramentales, ceremoniales, etc.), de cada una de estas religiones *positivas* en cuanto a tales. Dicho de otro modo: la armonía, y la convivencia pacífica entre las tres religiones «superiores» sólo podrá producirse cuando los constitutivos propios y característicos de cada una de estas religiones positivas se hayan desvanecido, dejando en su lugar, como pálidas huellas suyas, unos «anillos iguales» que representan a una «religión natural» que ya no podrá considerarse propiamente como religión, porque ya no se encomienda a Yahvé o a Dios o a Alá, sino al «Dios de los filósofos» (a ese Dios, como decía Don Juan Valera, que «ni María Santísima lo conocía con ser su madre»).

Derechos Humanos individuales y de grupo

La morfología moral hispánica estaría centrada en torno a los «grupos», grandes o pequeños, antes que en torno al individuo o a las grandes colectividades. Como ejemplos de estos grupos grandes podríamos poner tanto a

las mesnadas del Cid como a los comuneros de Castilla, a los conquistadores, o a los guerrilleros; el mejor símbolo del grupo pequeño, el menor posible (en cantidad), es el grupo binario (no la pareja), el grupo constituido por Don Quijote y Sancho.

Un grupo que, de acuerdo con la moral católica más estricta, no podrá «perdonar» a uno de sus miembros que haya cometido, violando las leyes del honor, fraude, traición o sabotaje, si no repara con obras, y no sólo con arrepentimientos, su daño. Porque «el hombre es hijo de sus obras» y no sólo de su buena voluntad. Por ello, tampoco será la «Solidaridad» lo que vincula a los miembros en el grupo; la solidaridad es más bien una obligación que contraen los individuos frente a terceros (nuestro Código Civil utiliza, en este sentido, el término «Solidaridad»); pero la solidaridad no puede borrar la generosidad, la simpatía, la amistad y hasta la compasión, que vincula entre sí a los miembros del grupo, en medio de sus tensiones. La «solidaridad», como hemos dicho, no es una virtud ética, sino moral (por ello cabe hablar de la «solidaridad de los cuarenta ladrones», como virtud de su grupo) o sencillamente «interdependencia» entre los individuos diferenciados por su función en la sociedad compleja (la «solidaridad orgánica» de Durkheim). ¿Acaso ayuda el padre al hijo, o el hijo al padre «por solidaridad»? Cuando Divaldo pregunta a Don Quijote en qué consiste su profesión de caballero andante, escucha esta respuesta (primera parte, cap. 13): «y así me voy por estas soledades y despoblados buscando las aventuras con ánimo deliberado de ofrecer mi brazo y mi persona a la más peligrosa que la suerte me depare en ayuda de los flacos y menesterosos». (¿No sonaría a hueco, o con un sonido redicho, que Don Quijote dijera que ayuda a los flacos y menesterosos por «solidaridad» con ellos? Pues basta decir que los ayuda, sin tener que mentar siquiera la razón de hacerlo.) Y cuando Divaldo [Cervantes] le pregunta con malignidad por qué los caballeros andantes, cuando van a iniciar una acción, en lugar de encomendarse a Dios «Como cada cristiano está obligado a hacer en peligros semejantes», se encomiendan a sus damas (lo que «le parece que huele algo a gentilidad»), Don Quijote le responde: «Señor, eso no puede ser en ninguna manera». Ningún hueco queda aquí para la solidaridad y tanto tendría que hacer aquí la solidaridad como tendría que hacerla en las ocasiones en que Don Quijote aecha a Rocinante: porque no lo limpiaba por solidaridad (ni por la mayor gloria de Dios, como decía Unamuno), sino porque estaba sucio. Más aún, cuando Don Quijote, ayudado por Sancho, se decide a liberar a los galeotes, ¿acaso se mueve por «solidaridad» con ellos?, ¿no es la simpatía, o la generosidad lo que le impulsa? El grupo es también el ámbito en el que puede también comenzar a

borrarse la distinción entre lo que es «mío» y lo que es «tuyo», no porque no siga siéndolo, sino, sobre todo, porque habrá de llamarse «nuestro». La tradición filosófica española mantuvo firmemente la doctrina del derecho a la propiedad privada como un derecho positivo y no como un derecho natural; sin que por ello quisiera decir que el derecho a la propiedad privada fuese contrario, en absoluto, al derecho natural. Luis Vives, como Suárez, enseñaron que las cosas que ofrece la «Naturaleza», o el trabajo humano, son desde luego comunes a todos los hombres, pero comunes, ante todo, «negativamente»; no porque haya que repartir positivamente las tierras o los bienes, sino porque nadie puede considerar definitivamente suyo lo que los demás pueden necesitar. No defendían, por tanto, un colectivismo comunalista, como el que propugnaron, en su tiempo, los seguidores de Thomas Müntzer, o los anabaptistas de Juan de Leyden, que pretendían mantenerse fieles a la supuesta pureza del cristianismo apostólico, y que fueron aplastados por las tropas protestantes. En su De *communione rerum*, Luis Vives enseña que quien tiene hambre tiene derecho al pan que posee quien vive en la abundancia; pero esto no quiere decir que si el poderoso tiene dos túnicas deba dárselas a quienes están desnudos, puesto que al menos una habrá de quedársela él. No hay que dar todo a todos sino a cada uno según lo que él pueda utilizar. De algún modo, Luis Vives, como buen judío converso al catolicismo, está diciendo algo muy similar a lo que enseñó otro judío renegado, Carlos Marx, en su *Crítica al programa de Gotha*: «de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades». Y esta norma no tiene por qué ir referida solamente a los individuos, sino también a los grupos. A estos grupos de hombres libres que, proyectados en un éter intemporal, se refiere Don Quijote en su célebre discurso a los cabreros: «dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron el nombre de dorados y porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzaba en aquella ·venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían, ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío».

¿Qué queda tras el naufragio de los grandes Imperios?

El Imperio español fue desmoronándose, y hace ahora cien años terminó de desaparecer como tal Imperio «realmente existente». ¿Perdió con ello España definitivamente su identidad? No me corresponde a mí contestar. Pero si algo de esta identidad permanece tras el naufragio, mayores peligros le acometerán cuando se le pretenda insertar en la nueva identidad que sus políticos quieren a cualquier precio conseguir para ella, a saber, la identidad europea, que cualquier otra. Sobre todo, si esta nueva identidad se lleva a costa del desmembramiento

de su unidad. Los intereses objetivos de los Estados hegemónicos de la Unión Europea -que es la Europa del capitalismo y de la OTAN tenderán, en principio, a favorecer ese despedazamiento real (aunque no sea nominal) de la unidad de España, para así poder negociar desde las posiciones del león con las eventuales nacionalidades soberanistas futuras (asombrosamente, la «izquierda socialista» suele considerar la inserción de España en la Europa capitalista como un objetivo central de su «programa de izquierdas»). No es fácil, por lo demás, en las condiciones en las que de hecho estamos ya implicados, mantener a España al margen de la unión del *euro*. Sólo la «Comunidad hispánica» podría preservar a España de terminar siendo subsumida como un mero componente de la llamada Unión Europea, sobre todo en el caso en el que los españoles llegasen a alcanzar, durante algunos años, la condición de «Consumidores satisfechos», anegados en la alta calidad de vida del nuevo reducto del capitalismo universal.

Lo que llamamos «Historia del Género Humano» puede, en cierto modo, considerarse como la enumeración de la docena escasa de los grandes Imperios Universales ya derrumbados pero cuyos escombros siguen flotando en el «océano antropológico» como acúmulos de humus sobre los cuales crecen los Imperios presentes, que en su día también se derrumbarán. El Imperio español desapareció hace cien años: pero queda flotando como «Comunidad hispánica», y ésta es ya una alternativa real al islamismo tercermundista y al protestantismo capitalista. Podría significar muy poco, en relación con las «Cuestiones que conciernen a la Humanidad», la condición de ser español cuando se toma en sí misma, en absoluto; acaso porque lo importante de la identidad hispana no reside tanto en un modo de ser, cuanto en un modo de estar, y la identidad hispana confiere a los españoles un modo de estar lo suficientemente distante de las otras alternativas «disponibles» como para poder transformar su condición en una plataforma privilegiada para promover *planes y programas* dignos de ser llevados adelante.

La identidad de España y las alternativas de su unidad

Cuando nos referimos a la unidad de España, en el contexto de la preservación de su identidad, cabría arriesgarse a decir que es preciso escoger entre dos grandes esquemas alternativos (disyuntivos) según los cuales es posible entender esta unidad (descontando otros esquemas «Sintácticamente posibles», pero que consideramos fuera de lugar, como puedan serlo el esquema que tiende a concebir la unidad de España como un «continuo homogéneo», o el esquema que tiende a concebir esa unidad como un «discontinuo homogéneo»):

(1) El esquema de la discontinuidad heterogénea según la cual la unidad de España debería ser asimilada al tipo de unidad propia de un *conglomerado* constituido por múltiples y diversos pueblos, culturas o naciones, extraños entre sí, pero que han convivido durante siglos y siglos en un mismo recinto peninsular, y a los que se les ha impuesto una «superestructura común, pero superficial, que les es ajena. Una superestructura que habrá que reducir, si llega el caso, en el terreno político, a la mera forma de una confederación en la cual la unidad global sólo pueda concebirse como una función de las voluntades soberanas de cada parte. Desde este esquema, la Historia de España, en cuanto «Historia común», habrá de ser presentada como la exposición de la pululación empírica de relaciones (¡pactos, conflictos...) que han ido sobreviniendo a pueblos y culturas diversas, con *identidades propias*, que habrían buscado siempre mantener sus diferencias (sus identidades) frente a los intentos de quienes trataron de imponer una forma común: la Historia de España es la Historia de Cataluña, más la Historia de Aragón, más la Historia de Valencia, más la Historia de Galicia, más la Historia de Castilla, más la Historia de Andalucía, etc. Esquema al que ha ido acogiéndose poco a poco gran parte de la llamada «izquierda» (dejándose llevar por la coyuntural oposición al «Centralismo franquista»). Con esto, la «izquierda española» peligra quedar vaciada de contenido al verse obligada a sustituir los planteamientos políticos centrados en torno a las libertades de las «clases explotadas» a escala peninsular e insular, por planteamientos centrados en torno a las «libertades de las culturas autónomas oprimidas».

(2) El esquema de la continuidad heterogénea, es decir, el esquema que concibe la unidad de España como una *koinonia*, o unidad cultural y política, que tiene la forma de un continuo heterogéneo: «no hay dos hojas iguales en el jardín»; entre cada dos valles, entre cada dos ciudades cualesquiera de España hay diferencias, o «hechos diferenciales». Pero la continuidad de estas diferencias incesante es la que constituye su unidad y es ésta la que está en peligro de ser rota mediante los «cortes autonómicos» que quieren encerrar ciertos «complejos de diferencias», delimitadas *ad hoc*, en círculos concebidos como separados de otros círculos contiguos. Sin duela, cabe establecer agrupamientos más amplios, que abarquen a varios valles o a varias ciudades, en cuanto se diferencian de otros agrupamientos de valles o de ciudades. Pero todas estas diferencias, por su continuidad, tienen lugar en el ámbito de una unidad común, de una cultura común, con variantes en cada una de sus partes, de una lengua común (el español), de una misma nación con instituciones similares, y de una misma sociedad política. Un todo en el cual se han refundido, por obra de

la historia, sus diferentes partes. Desde la perspectiva de este esquema, y en la medida en que dejemos de lado la hipótesis gratuita de una unidad originaria, pre-histórica, la Historia de España se nos ofrecerá como un proceso de incorporación y reabsorción, no sin conflictos, de todas sus partes en el proyecto unitario mantenido secularmente por una «monarquía imperialista», cuyos abanderados fueron los Reinos de Asturias, de León y de Castilla. A este proyecto unitario se incorporaron los diferentes Reinos peninsulares, sin menoscabo de sus diferencias, compatibles con la estructura unitaria común. Cabría hablar -mejor dicho, será necesario-, según esto, de una Historia de España, en cuanto *parte formal* de la Historia Universal; y habrá que decir que es a través de esta Historia de España, como alcanzan significado histórico las historias particulares de Aragón o del País Vasco que, consideradas en sí mismas, en sus hechos diferenciales, carecen de estructura interna, y se convierten en simple «material antropológico».

La España federal como proyecto problemático

¿Es compatible este modo de entender la unidad de España con la forma de un Estado federal? En principio, no parece que haya razones decisivas para dar una respuesta negativa a esta pregunta. España (suponemos) existió, como unid ad política, anteriormente a su constitución como nación política (y, por tanto, a su condición de Estado nacional), y no sólo en el sentido de la «nación dispersa», concebida por las Cortes de Cádiz, sino en el sentido de la «nación compacta», «canónica», que fue consolidándose a todo lo largo del siglo XIX. La división administrativa de esta nación política en cincuenta Provincias (a partir del Decreto-Ley del 30 de noviembre de 1833 y del Real Decreto de 21 de septiembre de 1927, por el que se separó en dos la Provincia de Canarias) no puso en peligro la unidad política de España. ¿Por qué habría de poner en peligro esta unidad su reorganización «administrativa» en diecisiete Comunidades Autónomas que, recuperando algunas veces, más o menos, las fronteras de los antiguos «Reinos», inventándoselas otras veces, pasasen a recibir la consideración de Estados, pero dentro de un Estado federativo que mantuviese la «competencia de las competencias» -o, al menos, su presunción constitucional y la condición de sujeto único de Derecho Internacional Público que garantizase una ciudadanía única para todos los españoles? (y dejamos aquí de lado la compatibilización de esta «ciudadanía española» con la proyectada «ciudadanía europea»).

No entraremos en las cuestiones relativas a la naturaleza del acto

originario que habría de constituir el nuevo Estado federal español y que, por no poder ser «causa de sí mismo» (¿cómo podría decretar, en virtud de un proceso democrático, una Constitución federal, un cuerpo democrático todavía no organizado constitucionalmente como cuerpo electoral?), requeriría a la vez la creación (o transformación) previa de las Comunidades Autónomas en Estados y la decisión (¿contrato?, ¿referéndum?) de una ulterior (aunque fuera realizada en el mismo día) Unión Federativa entre ellas. Una unión que implicaría propiamente la desaparición de los socios como tales Estados federados (en el Estado federativo los Estados miembros no son propiamente sujetos de Derecho Internacional: no son, en suma, Estados, sino de un modo oblicuo o por «denominación extrínseca», por ejemplo, histórica). Y todo ello debido a que a ese «cuerpo electoral» que democráticamente debía llevar adelante la disolución del Estado de las Autonomías y su reconstrucción en Estado federal es una simple ficción jurídica. Es evidente que el proyecto de transformación de la España de las Autonomías en un Estado federal (proyecto sostenido, principalmente, en el seno de los partidos considerados como izquierda, a saber, corrientes importantes del PSOE e IU) está pensado, acaso estratégicamente, como un cauce capaz de canalizar los impulsos «soberanistas» que habían sido atajados ¿acaso no más bien fomentados? por la Constitución de 1978. Este proyecto confía en que la transformación de las Comunidades Autónomas en Estados federados (no en una mera confederación de Estados) podía satisfacer a las «nacionalidades históricas» (y a las que se equiparen a ellas) y, al mismo tiempo, mantener la unidad política de España como sujeto de Derecho Internacional Público.

Pero íidea misma de un Estado federal es contradictoria, si se toma en sentido estricto, porque un Estado soberano no es compatible con los Estados soberanos dados «dentro del Estado»; los Estados federales no pueden considerarse propiamente como tales Estados, sino sólo, como hemos dicho, por denominación extrínseca que en realidad designa otras realidades políticas, que podían ser denominadas, acaso con mayor propiedad, *themas*, al modo bizantino, o satrapías, o virreinatos o, simplemente, «miembros» del Estado «federal». En el mismo día, el 17 de mayo de 1787, en el que bajo la presidencia de G. Washington la Convención de los Estados soberanos (las trece colonias) aprueban la Constitución de los Estados Unidos de América desaparecían propiamente, en cuanto tales, los Estados que se incorporaban a esa nueva Constitución. Atrás quedaban los intensos debates de Thomas Jefferson y de Alejandro Hamilton: lo cierto era que al no ser requerido el voto unánime de todos los Estados representantes para acordar un proyecto (la sección 6.2 del

artículo 1° exigía sólo las dos terceras partes) quedaba reconocida la existencia de una «voluntad general», la del Estado común, por encima de las antiguas «voluntades soberanas» de sus miembros. Acaso lo que ocurre es que la idea que muchos «federalistas» se hacen del Estado federal es antes una idea sociológica (que tiene que ver con el concepto de la «sociedad segmentaría», propio de la Antropología Social, procedente de Durkheim) que una idea política; y ello debido a que la «segmentación» de que se habla se establece materialmente en el terreno de las instituciones políticas, aunque formalmente no pueda alcanzar a las estructuras del Estado.

La Constitución de 1978 da pie, en efecto, para ver a España como una «sociedad política segmentaría», en la medida en que se subrayen los procesos de «fractalización» -que recorren, en sentido descendente, cursos históricos que caminaban en sentido ascendente opuesto según los cuales el Gobierno, Parlamento, y Tribunales Judiciales Centrales (sin contar con otras docenas y docenas de instituciones) se reproducen en los Gobiernos, Parlamentos y Tribunales Autonómicos (con sus docenas de instituciones también fractalizadas), que, a su vez, se reproducen, de algún modo, a escala municipal. Pero la unidad política de una sociedad segmentaría genuina es mínima, como mínima es la unidad orgánica de una lombriz cuyos anillos o segmentos pueden seguir viviendo separados de los demás; porque, en rigor, en el límite, la unidad de una sociedad política segmentaria es de tipo *distributivo-isológico*, más que de tipo *atributivo-sinalógico*. Ahora bien: la unidad política de un Estado federal es incompatible con la estructura de una sociedad segmentaria concreta o estricta, sencillamente porque las competencias e instituciones políticas y económicas propias del Estado (el Parlamento general, el Gobierno central, el Tribunal Supremo, y otras muchas instituciones, principalmente, el funcionariado, la Seguridad Social, el Ejército, o el Ministerio de Cultura Nacional) no pueden ser reproducidas segmentariamente sin destruir la unidad del Estado mismo. Lo que «se reproduce» en el llamado Estado federal no es tanto el Estado, sino un sistema de instituciones políticas, culturales, etc., propias de una sociedad segmentaria pero que sólo pueden subsistir en la sociedad política no de un modo económicamente sostenible (salvo apoyos *ad hoc* de terceras Potencias) sino de modo abstracto (como subsisten los precursores de los cloroplastos en la célula). Por ello, aun cuando el Estado federal (sobre todo si se establece desde el principio de la «simetría» de las relaciones entre sus *partes formales*) no punga a España en peligro de «balcanización» tampoco satisfará la voluntad «soberanista» de algunos partidos políticos nacionalistas radicales. No debe perderse de vista que los proyectos de un Estado federativo

español están promovidos en función de la eventual «balcanización» de España. Por parte de algunos (de la mayoría, sin duda), el proyecto federal está concebido como la mejor forma de salir al paso de la «balcanización»; pero; por parte de otros, el proyecto será aprovechado como un «paso adelante» hacia la secesión, porque parecerá, en principio, que es más fácil saltar de la condición de Estado federado a la condición de Estado libre asociado y, ulteriormente, a la condición de Estado libre no asociado (a España), que pasar de la condición de Comunidad Autónoma a la de «Estado libre autodeterminado». Esta contradicción derivada de la incompatibilidad entre las corrientes opuestas cuya confluencia determinó las intensas confrontaciones de los parlamentarios que redactaron la Constitución de 1978: por un lado, las corrientes *nacionalistas-regionalistas* (tendían a negar la nación española, identificando «nacionalismo español» con «franquismo») que, aunque hablaban, en general, de «solidaridad» y de «Unión» (es decir, sobrentendían «pacto federal») entre las diversas «nacionalidades históricas», interpretadas como naciones políticas, evitaban hablar de «Unidad», precisamente porque ésta se sobrentendía como referida a una entidad dotada de soberanía y previa a la propia Constitución escrita; por otro lado, las corrientes unitaristas, que daban por supuesta la unid ad de España como un hecho histórico (el de la nación española), anterior a la redacción de la Constitución, si bien transigían en que se hablase, si no de las naciones, sí de las «nacionalidades históricas», sobrentendiéndolas, a lo sumo, como «naciones culturales», pero reservando, desde luego, en exclusiva para España la condición de nación política (soberana). La recuperación de un concepto que Ortega había ya utilizado en las Cortes Constituyentes de la Segunda República, el concepto de «Comunidades Autónomas», fue saludado por la mayoría de los parlamentarios, que buscaban a toda costa el consenso, como la solución mágica de la contradicción fundamental. Sin embargo, el *consenso* que se logró encubría un profundo *des-acuerdo* que se manifestaría en el simple hecho de mantener en la Constitución el término «nacionalidad». En efecto, los nacionalistas-regionalistas (que traducían, desde luego, y no sin fundamento filológico, el término «nacionalidad» por «nación política») pudieron disponer de una base constitucional para seguir interpretando las «nacionalidades históricas» como naciones políticas, con el atributo de la soberanía; mientras que los unitaristas podían seguir presuponiendo, con Ortega (*Obras Completas*, tomo XI, pág. 393), que a las Comunidades Autónomas no les correspondía directamente la soberanía, sino a través de la nación única, la española (lo que equivalía a descartar el «Estado federal»).Aunque un gran sector de la «izquierda» suele reivindicar como propia la «solución federalista», atribuyendo el unitarismo a la «derecha», lo cierto es que el federalismo fue sostenido también por los partidos

de la derecha catalana o vasca imbuidos en lo que venimos llamando «Idea de la nación fraccionaria».

Y si más de veinte años después de la Constitución de 1978 la idea «federalista» parece ganar terreno y «consenso», es debido a que el término «federalismo» se ha ensanchado hasta el punto de significar, para unos, «federalismo nacionalista-regionalista», y para otros, «federalismo unitarista». Pero un término que encubre una contradicción material no representa ninguna idea efectiva.

Y aquí reside, nos parece, la ambigüedad de un proyecto de «Estado federal español», cuando, como cuestión de hecho (y de «hecho que hace derecho»), se parte de un Estado unitario previamente constituido (que es un punto de partida que los teóricos «federalistas», desde Pi y Margall, no tuvieron en cuenta: ellos partieron *ab ovo*, de las bandas de los homínidas, como si en aquellos orígenes pudiese encontrarse la clave del Estado federativo).

Y con esto no pretendo tampoco asegurar que, pese a la contradicción material que encierra la Idea de un Estado federal constituyente, por vía democrática, esta contradicción no pudiera servir de rótulo para una transformación de la estructura política formal de España que dejase tranquilos, durante unos años, a quienes, a través de ficciones jurídicas, creen en la posibilidad de alcanzar por «consenso» el Estado federal o, dicho de otro modo, prefieren, para decirlo con fórmula de Séneca (*De vita beata*, I, 4), «creer, a juzgar»: *unuscuisque mavult credere quam iudicare*.

Catálogo de una biblioteca particular en torno a España y a su historia

Estaría fuera de lugar ofrecer, en un ensayo como el presente, una «bibliografía» sobre España. En cambio puede ser de interés para el lector conocer la «biblioteca» dentro de la cual el autor se ha movido al escribir este libro, y a efectos de evitar una relación excesivamente larga nos hemos limitado convencionalmente a cien obras (preferentemente entre aquellas que están escritas o traducidas al español).

Por supuesto, en esta biblioteca, y fuera de cómputo, figuran los clásicos y las grandes obras enciclopédicas de Historia de España, muy conocidas y utilizadas por todo aquel que se haya interesado en estas materias. Es esencial advertir el carácter temprano, sin paralelo en otras naciones europeas respecto de su propia historia, de obras consagradas a la historia general de España: la primera, escrita en latín, debida al arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, De *rebus Hispaniae* (1243), la segunda, escrita en castellano, debida al rey Alfonso X, *Estoria d'Espanna* (1270). En el siglo XVI se reaviva el interés por la Historia general de España: Ambrosio de Morales, *Crónica general de España* (1577) o el padre Juan de Mariana, H*istoria general de España* (1592-1601). A partir del siglo XIX, correspondiendo con la nueva fase por la que atraviesa la historia de España, los tratados generales «de autor» se hacen cada vez más frecuentes, en obras a veces monumentales: los 30 volúmenes (en su primera edición de 1850-1867) de la *Historia general de España* de Modesto Lafuente, la *Historia general de España* de Víctor Gebhardt (6 vols., 1861-64), la *Historia general de España* de Miguel Morayta (9 vols., 1886-96), la *Historia general de España* de Antonio Cánovas del Castillo (18 vols., 1890-94), la *Historia de España y de la civilización española* de Rafael Altamira Crevea (4 vols., 1900-11), *la Historia de España y su influencia en la Historia Universal* de Antonio Ballesteros Beretta (9 vols., 1918-28) o la *Historia de España* de Fernando Soldevilla (1952-54, 8 vols.).A medida que nos internamos en el siglo XX, los tratados sobre Historia general de España comienzan a ser obras colectivas (por más que los directores intenten imprimir una línea de interpretación más o

menos uniforme): la monumental *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal (37 vols., 1935), la *Historia social y económica de España y América* dirigida por Jaime Vicens Vives (5 vols. 1957-59), la *Historia de España* dirigida por Miguel Artola (7 vols., 1973-77), La *Historia de España* dirigida por José Luis Comellas (6 vols., 197982), la *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara (13 vols. 1980-84), la *Historia general de España y América* Rialp (19 vols., 1981-87), la *Historia de España* dirigida por Luis Pericot García (6 vols., 1984-87), la *Historia de España* dirigida por Angel Montenegro Duque (15 vols., 1986-94) o la *Historia de España* dirigida por Antonio Domínguez Ortíz (12 vols., 1987-94).

Nos parece conveniente advertir que mientras las obras enciclopédicas «de autor» nos ponen ante un pensamiento que tiene más que ver con una concepción filosófica de la Historia de España (cualquiera que sea la orientación de esta filosofía), las obras enciclopédicas «Colectivas» nos ponen más cerca de la Historia profesional, escrita por *especialistas* en épocas o aspectos de la historia de España. Desde este punto de vista la contraposición entre un ciudadano que se acerca a la Historia de España desde una perspectiva no gremial-profesional y el historiador que se acerca a ella profesionalmente como especialista (como «medievalista» o como «modernista», más aún, como especialista en la Mesta o en las Leyes de Nueva Planta) es engañosa, porque entre los especialistas, en cuanto tales, no puede existir un «historiador de España». Y un conjunto enciclopédico de trabajos de historiadores expertos en documentos y aún en síntesis parciales, sólo puede dar como resultado una yuxtaposición que no puede equivaler a una historia global, que necesariamente tiene que ser filosófica. La distinción «escolar» (no gnoseológica), muy utilizada por los historiadores, entre *especialistas* y *generalistas*, es vacía, porque el historiador generalista o se mantiene dentro de unas coordenadas filosóficas explícitas o implícitas (de orden teológico, o liberal, o anarquista, o marxista-economicista, o racista, o autonomista, o humanista...) o no hace sino una labor enciclopédica de yuxtaposición, sin poner el pie en un terreno que, por su naturaleza, no puede ser científico-categorial. Esta observación es tanto más importante en un momento en el que la creciente especialización de los historiadores españoles en «autonomías» administrativas, les impulsa a crear unidades o áreas de «investigación científica» enteramente artificiales que distorsionan sistemáticamente la realidad, sobre todo cuando estas unidades pretenden retrotraerse hundiendo sus raíces incluso en la prehistoria. Una Historia de Asturias, de Cantabria o de Castilla, que, tras exponer como «Prólogo en el Cielo» la geología de la región durante la Edad Terciaria,

comience por las cuevas de Candamo, de Altamira o de Atapuerca, para culminar con el Estatuto de Autonomía correspondiente, da lugar, en virtud de su mismo enfoque, a una distorsión ideológica irreparable y tan ridícula como la que introducen tantos antropólogos especializados que se empeñan en construir una antropología de Asturias, de Cantabria o de Castilla, independientemente de la antropología de los pueblos vecinos, sin tener en cuenta que las unidades históricas o antropológicas con significado objetivo no se superponen necesariamente con las vigentes demarcaciones administrativas o universitarias que financian la investigación.

Como no sería procedente que el autor enumerase aquí sus propias obras, aún aquellas que puedan tener más relación con la filosofía de la Historia de España o con la teoría de las ciencias históricas en general, será suficiente remitir al lector interesado a las informaciones bibliográficas que podrá encontrar sirviéndose de internet: www.fgbueno.es.

Las cien obras que figuran a continuación están ordenadas cronológicamente, no alfabéticamente, y los títulos van acompañados de la fecha de la primera edición. Dadas las facilidades que todo lector tiene en nuestros días para acceder a los grandes repertorios bibliográficos, o a los catálogos de bibliotecas y librerías (directamente o por internet), no es necesario mencionar ediciones y editoriales. Conviene tener presente que en algunos casos las ediciones posteriores a la primera de una obra dada pueden tener un interés intrínseco incluso mayor que el que tiene la primera, cuando el autor ha mejorado (o empeorado) su obra original.

FRANCISCO DE VITORIA, Relecciones (1532)

ALFONSO GARCÍA MATAMOROS, *De Adserenda Hispanorum eruditione sive De Viris Hispaniae doctis narratio Apologetica ad illustrissimum Uraniae comitem* (1553)

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, De orbe Novo (1562)

Francisco De Quevedo Y Villegas, *España defendida y los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos* (1609)

Francisco Suárez, *Defensio fidei catholícae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613)

Benito Jerónimo Feijoo *Teatro crítico universal*, tomo 2 (1728) discurso 9 y 15; tomo 3 (1729) discurso 10; tomo 4 (1730), discurso 6, 13 y 14.

Francisco Antonio De Lorenzana, *Historia de Nueva España escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés* (1770)

Masson De Morvilliers, «*Espagne*», en la *Nouvelle Encyclopédie Metodique* (1782) y las respuestas que este famoso artículo desencadenó: Antonio José Cavanilles, *El Censor*; el abate Denina, Antonio de Capmany y muy especialmente:

Juan Sempere y Guarinos, *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III* (1785)

Juan Pablo Forner, *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786)

José Blanco White, *letters from Spain* (1822)

Antonio Remón Zarco Del Valle, *Las condiciones que la España reúne por su posición geográfica y su topografía física en favor de los progresos de las ciencias son y han sido en todos los tiempos numerosas y privilegiadas* (1851)

Carlos Marx, *La revolución en España* (1854)

Antonio GIL De Zarate, *De la instrucción pública en España* (1855)

Francisco Fernández y González, *Significación e importancia de la idea de imperio en el mundo antiguo y su influencia ulterior en la península ibérica* (1867)

Francisco Pi y Margall, *Las nacionalidades* (1877)

Manuel Becerra, *El Imperio Ibérico. Sus grandezas y decadencias, su influencia en el progreso y los elementos exteriores que han determinado su modo de ser* (1882)

Valentín Almirall, *L'Espagne telle qu'elle est* (1886)

LUCAS MALLADA, *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890)

ANGEL GANIVET, *El Idearium españo*l (1897)

RAFAEL ALTALMIRA, *Psicología del pueblo español* (1902)

MIGUEL DE UNAMUNO, *El porvenir de España* (1912)

]ULIÁN JUDERÍAS LOYOT, *La leyenda negra y la verdad histórica, contribución al estudio del concepto de España en la Europa, de los cauces de este concepto y de la tolerancia política y religiosa* (1914)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914)

JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, *El ideal de España. Los tres dogmas nacionales* (1915)

PEDRO SÁINZ RODRÍGUEZ, *Las polémicas sobre la cultura española* (1917)

JOSÉ GARCIA MERCADAL, *España vista por los extranjeros* (1917)

ROGER BIGELOW MERRIMAN, *The Rise of the Spanish Empire in the Old World and in the New* (1918)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1921)

ROGELIO CHILLIDA, *La reconstrucción de España por el catolicismo. Discursos a la raza española* (1922)

PEDRO SÁINZ RODRÍGUEZ, *La evolución de las ideas sobre la decadencia española* (1924)

ANTÓNIO SARDINHA, *A Aliança Peninsular* (1924)

CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España y el Islam* (1928)

SALVADOR DE MADARIAGA, *Ingleses, franceses, españoles. Ensayo de psicología colectiva comparada* (1929)

WALDO DAVID FRANK, *Primer mensaje a la América hispana* (1930)

MARCELINO DOMINGO, *¿A dónde va España?* (1930)

Salvador De Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea* (1931)

Federico De Onís, *Ensayos sobre el sentido de la cultura española* (1932)

Fidelino De Figueiredo, *As duas Espanhas* (1932)

Ilya Ehrenburg, *España, república de trabajadores* (1932)

Ernesto Giménez Caballero, *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo* (1932)

Ramiro De Maeztu, *Defensa de la hispanidad* (1934)

Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain (1501-1560)* (1934)

Ramiro Ledesma Ramos, *Discurso a las juventudes de España* (1935)

Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (1937)

Amado Alonso, *Castellano, Español, Idioma Nacional. Historia espiritual de tres nombres* (1938)

Manuel García Morente, *ldea de la Hispanidad* (1938)

Évariste Lévi-Pprovençal, *La civilización árabe en España* (1938)

Zacarías García Villada, *El destino de España en la historia universal* (1940)

Antonio Tovar, *El lmperio de España* (1941)

Juan Beneyto Pérez, *España y el problema de Europa (contribución a la historia de la idea del Imperio)* (1942)

Pedro Laín Entralgo, *Sobre la cultura española* (1943)

Eleuterio Elorduy, *La idea de imperio en el pensamiento español y de otros pueblos* (1944)

Melchor Fernández Almagro, *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española* (1944)

Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948)

Pedro Laín Entralgo, *España como problema* (1949)

Rafael Calvo Serer, *España sin problema* (1949)

Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949)

Ramón Menéndez Pidal, *El imperio hispánico y los cinco reinos. Dos épocas en la estructura política de España* (1950)

Alfonso Sánchez-Candeira, *El Regnum-lmperium leonés hasta 1037* (1951)

Américo Castro, *La realidad histórica de España* (1954)

Jose Antonio Maravall, El concepto de España en la Edad Media (1954)

Claudio Sanchez Albornoz; *España un enigma histórico* (1956)

Manuel Camacho Ciria, *Desistimiento español de la empresa imperial, reconstituido sobre «Aviso» de Pellicer* (1958)

Américo Castro, *Origen, ser y existir de los españoles* (1959)

Dolores Franco, *España como preocupación* (1960)

Gerald Brenan, *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil* (1962)

Federico Krutwig Sagredo [Fernando Sarrajlh De Lhartza], *Vasconia* (1963)

Nóel Salomon, *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II* (1964)

John Huxtable Elliot, *La España imperial (1469-1716)* (1965)

Manuel Fernandez Alvarez, *Política Mundial de Carlos V y Felipe II* (1966)

Américo Castro, *Español, palabra extranjera: razones y motivos* (1970)

Julio Mangas Manjarrés, Esclavos y libertos en la España romana (1971)

ALFONSO DE OTAZU, *El «igualitarismo» vasco: mito y realidad* (1973)

ABILIO BARBERO Y MÁRCELO VIGIL, *Orígenes sociales de la Reconquista* (1974)

BARTOLOMÉ BENNASAR, *Los españoles. Actitudes y mentalidades* (1975)

MANUEL DIAZ Y DIAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular* (1976)

FERNANDO SÁNCHEZ DRAGÓ, *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España* (1978)

FEDERICO JIMÉNEZ LOSANTOS, *Lo que queda de España* (1979)

APOLINAR DE RATO Y RAMÓN DE RATO, *Castilla engendra España. Edad Media caliente* (1979)

RAFAEL ACOSTA ESPAÑA Y OTROS, *La España de las autonomías (pasado, presente y futuro)* (1981)

CARLOS STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española* (1982)

JULIÁN MARÍAS, *España inteligible. Razón histórica de las Españas* (1985)

FRANCISCO AYALA, *La imagen de España* (1986)

PAULINO GARCÍA TORAÑO, *Historia del Reino de Asturias 718-910* (1986)

JUAN GIL., *Mitos y utopías del Descubrimiento* (1989)

JULIO CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)* (1991)

MARÍA CÁTEDRA (ED.), *Los españoles vistos por los antropólogos* (1991)

CÉSAR ALONSO DE LOS RÍOS, *Si España cae...Asalto nacionalista al Estado* (1994)

ANTONIO REGALADO, *Calderón y los orígenes de la modernidad en la España del siglo XVII* (1995)

José Luis Gómez Urdáñez, *El proyecto reformista de Ensenada* (1996)

Serastián Balfour, *El fin del Imperio español 1898-1923* (1997)

Jon Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos* (1997)

Eloy Benito Ruano (Ed.), *España. Reflexiones sobre el ser de España* (1997)

José Manuel Otero Novas, *Defensa de la nación española frente a la exacerbación de los nacionalismos y ante la duda europea* (1998)

Aleix Vidal-Quadras, *Amarás a tu tribu. Un libro inoportuno y necesario en recuerdo de España* (1998)

Enrique Moradiellos, *La perfidia de Albión* (1998)

Juan Pedro Quiñonero, *De la inexistencia de España* (1998)

Jesús Guanche, *Fernando Ortiz y España a cien años de 1898* (1998)

Natália Correia, *Somos todos hispanos* (1998)

Glosario

Una exposición más detallada de los términos del materialismo filosófico que se contienen en el presente glosario se encuentra en el *Diccionario Filosófico* preparado por Pelayo García Sierra (Biblioteca Filosofía en español, Oviedo 1999). Versión en internet: http://www.filosofia.org/filomat

Anamórfosis. Procesos en los cuales se constituyen determinadas estructuraciones nuevas respecto de otras precedentes establecidas, partiendo de ellas, pero no por «emergencia» o por «transformaciones epigenéticas» (o metamorfosis), sino por des-estructuración y refundición consecutiva de las partes antecedentes con el nuevo orden. Hay anamórfosis en la transformación del polígono inscrito en circunferencia, y hay anamórfosis en la transformación de una banda de homínidos en una sociedad política.

Angular, eje. Véase *Espacio antropológico*.

Antiguo. Los componentes actuales, pero heredados, de la «Cultura occidental», son clasificables en tres grupos: *arcaicos, antiguos y basales*. Son componentes *antiguos* aquellos que surgen en las sociedades preestatales y que, aun siendo funcionalmente actuales, son sustituibles en varias circunstancias por otros modernos. La rueda del carro que coexiste con la del automóvil es un ejemplo de este tipo. En los cuerpos de las ciencias más modernas cabe delimitar componentes *antiguos* (espejos, balanzas, ruedas, tornos, sin contar muchos contenidos míticos, analogías, metáforas, etc.).

Apotético. Término con el que designamos la posición fenomenológica (o *locus apparens*) característica de los objetos o situaciones que constituyen nuestro «mundo entorno», en tanto se nos ofrecen a distancia, y «con evacuación de las cosas interpuestas» (que, sin embargo, hay que admitir para dar cuenta de las cadenas causales, supuesto el rechazo de las «acciones a distancia»). Son apotéticas las conductas de acecho de los animales, la captación del significado de los comportamientos de otros

sujetos, los planes, proyectos, símbolos, etc. Por ejemplo los planes y programas formulados por un grupo político. Lo que suele designarse como «conciencia» o «alma» se caracteriza, mejor que por apelación a la metáfora de «lo interior» (el «dentro» espiritual, opuesta al «fuera» material), apelando a las estructuras apotéticas.

Arcaico (véase *Antiguo*). Son componentes arcaicos aquellos que proceden de las sociedades preestatales y que no tienen un engranaje claro en nuestra cultura científica (incluso son incompatibles con ella). Por ejemplo, las ceremonias mágicas para hacer llover moviendo piedras, o la concepción de la Tierra plana.

Basal. Los componentes heredados por la cultura occidental pueden ser *arcaicos, antiguos o basales*. Son componentes basales aquellos rasgos de nuestra cultura que surgen o han estado presentes en las sociedades preestatales pero siguen siendo imprescindibles para nuestra cultura, al no ser sustituibles por otros. La rueda, o el fuego, en cuanto componentes de máquinas y motores, son rasgos basales de nuestra sociedad.

Base / Superestructura. La distinción base/ superestructura es una metáfora que en el «Prefacio» a la *Introducción a la crítica de la Economía Política* de Marx tiene un alcance crítico y preciso. Desde la perspectiva de este libro, sobrentendemos que el «Prefacio» de Marx presenta a las *superestructuras* en cuanto morfologías culturales susceptibles de desplomarse en el proceso de evolución del todo complejo; y precisamente cuando se desmoronan, porque la *base* ha cambiado, es cuando se manifiestan como tales superestructuras. Pero esta metáfora sugiere una visión estática de la realidad: la base es el soporte y las superestructuras vienen a ser una excrecencia, una floración que puede tener alguna reacción sobre la base, pero que no se sabe muy bien cuál pueda ser su función en la producción (¿un *software* respecto del *hardware* básico, corno sugería Klaus?, ¿una capa ideológica destinada al control social de los individuos de la sociedad correspondiente a la cultura de referencia?). De hecho la distinción fue desarrollada por el *Diamat* en una perspectiva dualista, dogmática y no crítica, de suerte que base terminaba equivaliendo a *materia* (otras veces a «Naturaleza») y *superestructura a espíritu* (otras veces a «Hombre»); pues, a fin de cuentas, el Arte, la Religión, la Filosofía o el Derecho -es decir, los contenidos de la «cultura» en el sentido más tradicional se adscribían al terreno de las superestructuras. De este modo la distinción, en los años

veinte y siguientes, vino a ponerse al paso de las distinciones que se establecían en la Axiología o Teoría de los Valores coetánea (la de Max Scheler o la de Nikolai Hartmann) entre *bienes* y *valores* (los valores más altos eran los más débiles y necesitaban del apoyo o tutela especial del «Estado de Cultura»). ¿Acaso la distinción de Marx debe considerarse hoy inútil y aun peligrosa? No necesariamente, pues en ella se hace presente una distinción fundamental pero que necesita ser «vuelta del revés», como tantas otras distinciones de Marx. La *base* soporta, sin eluda, a la *superestructura,* pero no como los cimientos soportan a los muros del edificio, sino como el tronco de un árbol soporta a las hojas o como, mejor aún, los huesos del organismo soportan a los demás tejidos del vertebrado: las hojas no son meras secreciones del tronco, sino superficies a través de las cuales se canaliza y se recoge la energía exterior que hace que el tronco mismo pueda crecer; los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos, sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, etc. de la energía exterior que sostiene a la base del organismo; por lo que el «desplome» del organismo tendrá lugar internamente (sin perjuicio de que pueda agotarse la energía exterior que lo alimenta) cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. Ésta es la razón por la cual solamente cuando haya habido un cambio efectivo la realidad de las superestructuras se manifestará como tal, por su incapacidad para «re-alimentar» a la base; sin la cual el sistema no se sostiene. Pero cuando el *sistema morfodinámico* funcione, las estructuras que forman parte de su fisiología no podrán considerarse propiamente como superestructuras: una catedral, en la sociedad medieval, no es una superestructura de la «base feudal», sino que es un contenido a través del cual la producción se desarrolla según formas económicas, políticas, de contacto social, de conformación de jerarquías, con funciones de banco} de fuente de trabajo, etc. Según esto, mientras no faltasen los recursos energéticos del entorno feudal (incluyendo aquí a las otras sociedades), las catedrales no podrían considerarse como «sobreañadidas», sino como partes internas de la anatomía de esa «cultura feudal» cuando los recursos se agotan, porque se han desarrollado nuevas formas de producción, las catedrales podrán impedir que el sistema subsista y determinarán la ruina de su base, que se desplomará sustituida por otra.

Cierre categorial. Teoría de la ciencia gnoseológica característica del

materialismo filosófico que atribuye a las ciencias un cierre operatorio corno distintivo específico esencial tanto para su constitución genética como para el mantenimiento de su estructura dinámica. El concepto de «cierre» procede de las disciplinas matemáticas (una operación * entre términos a, b, c, d de un campo que mantienen relaciones R se dice cerrada cuando sus resultados son términos del mismo campo, es decir, términos que mantienen relaciones R con los términos constitutivos o factores ; por ejemplo, la operación + es cerrada en el campo N de los números naturales, vinculados por relaciones de <,=, >,porque el término c resultante de los constituyentes o sumandos a, b es otro término del campo que mantiene con ellos la relación >). «Cierre categorial» designa al conjunto de procesos (fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinado por el sistema o entretejimiento de varias operaciones, no de una aislada) que conducen a la constitución, a partir de materiales fisicalistas y fenoménicos dados, de cadenas circulares de términos y relaciones que delimitan una esfera específica, o totalidad, de la cual se «segrega» un entorno muy complejo en el que figuran también «esferas de concatenación» distintas de la de referencia. La «segregación» es, por tanto, un resultado del cierre categorial; un caso particular de esta «segregación» es el «corte epistemológico» que eventualmente pueda derivarse de un cierre categorial, con relación, no ya tanto a otras esferas categoriales, cuanto a otros contenidos (sobre todo ideológicos) de su entorno. En cualquier caso, el «corte epistemológico» de una ciencia, con respecto a una ideología dada (en el sentido de G. Bachelard) no es un proceso previo a la constitución de esa ciencia, sino un resultado eventual de la misma: las ciencias categoriales pueden mantenerse envueltas por ideologías metafísicas o políticas, sin necesidad de «cortan» con ellas.

Circular, eje. Véase Espacio antropológico.

Civilización. En un sentido antropológico amplio el término «civilización» suele utilizarse como equivalente al término «cultura» (sobre todo este término designa un sistema morfodinámico). En un sentido más restringido las civilizaciones (de *civitas*) son las culturas en su estado más desarrollado; para los antropólogos clásicos, inmersos en la ideología «progresista», las civilizaciones constituían el término más alto del desarrollo de las culturas primitivas (salvajes o bárbaras) y, por ello, podían caracterizarse por la nota de la universalidad. La distinción entre *cultura y civilización* desempeña un papel decisivo, en el materialismo filosófico, para explicar

la oposición gnoseológica entre *Antropología*, como disciplina interesada por el análisis de las culturas preestatales, e *Historia*, como disciplina interesada en el análisis de las civilizaciones universales (políticamente asociadas a los Imperios universales).

Cogenérico. Se dice de las notas que, aunque sean características de una especie dada (zoológica, social, etc.), y que, por tanto, no autorizan a subsumir la especie en su género (haciendo de las notas subgenéricas una mera reiteración de los géneros), sin embargo tampoco autorizan a disociar las especies del género, puesto que estas notas específicas, aunque peculiares, forman con las notas específicas de otras especies del género un «sistema» de alternativas único, cogenérico. La dotación cromosómica del hombre es distinta de la de los primates, pero es cogenérica con la de ellos; la pentadactilia es, en cambio, subgenérica, mientras que la capacidad del lenguaje fonético articulado no es ni subgenérica ni cogenérica, sino transgenérica.

Cultura. El término *cultura* tiene múltiples acepciones, no siempre compatibles entre sí, y muchas de ellas cargadas de componentes ideológicos (por ejemplo, cuando se sobrentiende que *cultura* es un valor supremo, cualquiera que sea la naturaleza de sus contenidos; en esta acepción la Idea de cultura puede considerarse la heredera de la Idea teológica de la Gracia, tal como hemos analizado en *El mito de la cultura*). Desde la perspectiva del materialismo filosófico la Idea de cultura interesa principalmente en su acepción de *cultura morfodinámica*. Con esta expresión denominamos la unidad del sistema constituido en el espacio antropológico por la concatenación causal circular de un conjunto de contenidos culturales subjetuales, sociales y materiales, en tanto que una tal concatenación da lugar a un equilibrio dinámico de las formas a escala operatoria dada. Podrían ser ejemplos de culturas morfodiámicas: la cultura del Egipto faraónico de las cuatro primeras dinastías, la cultura griega clásica (o «cultura de la polis»). La Antropología cultural tiene corno campo de estudio propio el constituido por los centenares de culturas *distribuidas* por la superficie de la Tierra, especialmente aquellas que son previas o se han mantenido al margen de la Historia universal.

Cultura subjetiva, o cultura en sentido subjetivo, equivale al «cultivo del espíritu o del cuerpo» según las pautas establecidas por la cultura objetiva.

Cultura subjetual. Es la cultura subjetiva, pero subrayando lo que el sujeto tiene de entidad realpositiva intrasomática (por ejemplo, la cultura de un pianista respecto de sus dedos, o la de un *culturista* respecto de sus músculos) y no meramente de entidad mentalmetafísica.

Cultura objetiva (objetual). Es, ante todo, la cultura social y la cultura material o extrasomática (desde los cultivos hortelanos hasta las esculturas que decoran un edificio).

Cultura intersubjetiva (intersomática, social). Es el conjunto de instituciones, costumbres, ceremonias, etc., que constituyen las pautas del comportamiento de los individuos en cuanto miembros de un grupo social.

Dialelo antropológico. Situación determinada por la estructura gnoseológica del campo antropológico en virtud de la cual, y a fin de alcanzar una construcción racional dada en el ámbito de ese campo, se hace necesario proceder circularmente («dialelo») pidiendo, en cierto modo, el principio de lo que busca ser construido. La «Construcción del hombre», en el sentido de la teoría de la evolución, sólo puede llevarse a cabo cuando reconocemos que el hombre ya se ha producido: si, por ejemplo, podemos reconstruir la «invención del fuego», o del lenguaje, o del Estado, etc., es porque presuponemos ya que el fuego, el lenguaje o el Estado están ya dados. El postulado del «dialelo» considera una ficción la presentación de la aparición o emergencia del hombre, o del fuego, o del lenguaje o del Estado a partir exclusivamente de la consideración de la evolución de primates prehumanos (dryopitecos, póngidos, etc.). Un tratado sobre España, en el sentido histórico, debe partir ya de España como realidad dada en el presente. De otro modo, es imposible «deducir» a España, por ejemplo desde las premisas jurídicas dadas en una Constitución, como la de 1978, que necesariamente supone ya el dialelo de España. En general las naciones canónicas se apoyan siempre sobre un dialelo antropológico-histórico; y es imposible «deducir» de unas supuestas premisas abstractas o voluntaristas la realidad de una nación canónica cuya existencia histórica no esté suficientemente acreditada, salvo en una historia ficción que confunde el concepto étnico de nación con el concepto canónico de la nación política.

Diamérico / Metamérico. Dado un término o configuración definida, diamérico es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación,

inserción, coordinación, etc. de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel holótico (distributivo o atributivo), nivel por tanto homogéneo según los criterios de homogeneidad pertinente. La relación de un organismo con otro de su misma especie, o la de una célula con respecto a otras células del mismo tejido es diamérica. Para un término o configuración dada es metamérica toda relación, comparación, inserción, etc. de ese término o configuración con otros de superior (a veces inferior) nivel holótico. La relación de un organismo individual con el continente en el que vive o con las estructuras subatómicas que lo constituyen es metamérica. La relación de una nación canónica europea con las otras naciones que constituyen la Unión Europea es diamérica en la medida en que se mantenga en el círculo de esa Unión.

Emic. Concepto introducido por Pike para designar la perspectiva que adopta el lingüista, sociólogo, etnólogo, etc., cuando «Se sitúa en el punto de vista del agente o agentes» en el momento de describir una ceremonia; una institución, un discurso, etc., a cargo, generalmente, de miembros de culturas distintas de las del investigador (el término *emic* es una generalización del sufijo del término «fonémica»). «Colón en sus viajes descubrió las costas del Cipango y del Catay» es una proposición *emic*, cuyo error retrospectivo, sin embargo, no debe hacernos olvidar que ella guió los pasos del Almirante.

Espacio antropológico. Doctrina del materialismo filosófico que establece las coordenadas que permiten entender las relaciones de unos hombres con otros (*eje circular*), así como las relaciones de los hombres con el mundo inanimado (*eje radial*) y con los animales (*eje angular*, el materialismo filosófico reduce a estas relaciones con los animales todo cuanto concierne a las religiones primarias). A todos los términos, relaciones y operaciones que se mantienen en la «inmanencia de lo humano» podremos considerarlos dispuestos en torno a un mismo círculo de contenidos y nos referiremos a él como *eje circular*. Es evidente que el eje circular puede reivindicar siempre las funciones de un primer analogado del campo antropológico. Pero no es concebible una antropología racional que se mantenga en la inmanencia circular sin hacer referencia a entidades exteriores al material antropológico. Todas estas entidades no humanas, pero que la antropología no puede dejar de considerar, forman por tanto parte de su espacio, del espacio antropológico. En el punto de partida, el «espacio antropológico» debe contener la posibilidad al menos de

distinguir *un eje radial*, en torno al cual podamos disponer todas las relaciones directas y recíprocas que los contenidos circulares puedan mantener con otras realidades no humanas pero *objetuales* o impersonales (al menos desde la perspectiva *etic* de las ciencias modernas: rocas, árboles, montañas, astros,...) y un eje en torno al cual quepa disponer todas las relaciones directas o recíprocas que los contenidos circulares puedan mantener con contenidos no humanos, pero no objetuales, sino *subjetuales*, es decir, con entidades tratadas *etic* como sujetos operatorios finitos (aunque *emic* estos sujetos operatorios se presenten como dioses, demonios, ángeles, etc.).

Etic. Concepto introducido por Pike para designar la perspectiva que adopta el lingüista, sociólogo, etnólogo, etc., cuando se sitúa en un punto de vista que no es el del agente, sino en el suyo propio, generalmente, en el momento de describir una ceremonia, una institución o un discurso, etc., a cargo de miembros de culturas distintas de las del investigador (el término *etic* es una generalización del sufijo del término «fonética»). «Colón, en sus viajes, descubrió diferentes islas del Caribe, así como las costas del continente americano», son proposiciones *etic*.

Eutaxia («buen orden»). Designamos con este término un concepto que generaliza ciertas definiciones aristotélicas (*Política*, 1321 a: «la salvación de la oligarquía es la eutaxia»), a cualquier tipo de sociedad política. Eutaxia, en su sentido político general, significa «bu en orden político», en donde bueno no dice tanto «Santidad», «justicia», etc. cuanto «capacidad» o «Virtud» del sistema político para mantenerse en el curso del tiempo, dejando de lado la valoración ética, moral o estética de los medios que ese sistema utilice.

Gnoseológico. Relativo a la teoría de las ciencias. Se toma aquí como término contrapuesto a epistemológico, reservad o para la teoría del conocimiento (ya sea científico, ya sea precientífico o praetercientífíco). Es una tarea gnoseológica, más que epistemológica, la de diferenciar el «estilo» de las ciencias matemáticas respecto del «estilo» de las ciencias históricas; es una tarea epistemológica la de establecer las diferencias entre el tipo de conocimiento de su mundo entorno que puede alcanzar un niño de dos años y el que puede alcanzar un niño de siete años.

Hipóstasis, hipostatización.: Proceso mediante el cual se «sustantifica» una

propiedad, relación o atributo abstracto que, por sí mismo, no es en modo alguno sustancial. Como quiera que, en muchos casos, la «sustantificación» no consiste en concebir como sustancia lo que es un accidente o una relación, sino en concebir como atributos o relaciones simples o exentos a lo que no son sino atributos o propiedades o relaciones insertas, se hace preferible utilizar el término «hipostatización» al de «sustantificación» (que es sólo un tipo de hipostatización, más restringida). Hipostasía la relación de «igualdad» quien la trata como relación simple, cuando en realidad la igualdad no es una relación sino un conjunto de propiedades -simetría, transitividad, reflexividad que afecta a determinadas relaciones tales como la «Congruencia», la «isonomía», etc. Hipostática el concepto de «dado perfecto» quien lo concibe como un cuerpo físico perfectamente homogéneo y no como una relación entre los dacios empíricos que en el curso de jugadas indefinidas, compensa sus imperfecciones.

Identidad. Idea procedente de la tradición filosófica, que en nuestros días está alcanzando una presencia inusitada en medios políticos, psicológicos, ideológicos y culturales, lo que está determinando, sin duda, un notable incremento de su confusión y de su uso ingenuo y dogmático («identidad chiapateca», «identidad catalana», «identidad bosnia» ...). En este libro la idea de identidad, considerada como entretejida inextricablemente con la idea de unidad, se utiliza ampliamente de acuerdo con el análisis ofrecido por el autor en el artículo «Predicables de la Identidad» (El *Basilisco*, n.º 25, 1999, págs. 3-30).

Imperio, depredador y generador. Entendemos la idea de Imperio, como idea filosófica (la quinta acepción que se expone en el texto de este libro), como un sistema ilimitado (o delimitado por causas exteriores a cada Imperio, por ejemplo, por otros Imperios) de sociedades jerarquizadas, ya sea unilinealmente, ya sea multilinealmente, en torno a una sociedad política determinada. La clasificación más profunda que cabe establecer entre los Imperios así definidos es la que pone a un lado los *Imperios depredadores* y al otro los *Imperios generadores* (esta distinción podría servir para reinterpretar la distinción propuesta por Ginés de Sepúlveda entre Imperios heriles e Imperios civiles, respectivamente). Un Imperio es depredador cuando por estructura tiende a mantener con las sociedades por él coordenadas unas relaciones de explotación en el aprovechamiento de sus recursos económicos o sociales tales que impidan el desarrollo político de

esas sociedades, manteniéndolas en estado de salvajismo y, en el límite, destruyéndolas como tales. Un Imperio es generador cuando, por estructura, y sin perjuicio de las ineludibles operaciones de explotación colonialista, determina el desenvolvimiento social, económico, cultural y político de las sociedades colonizadas, haciendo posible su transformación en sociedades políticas de pleno derecho. El Imperio inglés o el Imperio holandés de los siglos XVII a XIX podrían servir como ejemplos eminentes de Imperios depredadores (teoría del gobierno indirecto). El Imperio romano o el Imperio español serían los principales ejemplos de Imperios generadores: a través de sus actos particulares de violencia, de extorsión y aun de esclavización, por medio de los cuales estos imperios universales se desarrollaron, lo cierto es que el Imperio romano terminó concediendo la ciudadanía a prácticamente todos los núcleos urbanos de sus dominios, y el Imperio español, que consideró siempre a sus súbditos como hombres libres, propició las condiciones precisas para la transformación de sus Virreinatos o provincias en Repúblicas constitucionales.

Isología. Tipo de unidad entre términos que, por oposición no solamente a la diversidad heterogénea (a las relaciones heterológicas) sino también a la unidad sinalógica, se caracteriza por no precisar una proximidad, contigüidad o continuidad causal, etc., entre los términos de referencia. La igualdad entre dos términos que mantienen relaciones materiales k de simetría, transitividad y reflexividad determinará entre ellos una unidad isológica; también la semejanza (que no es transitiva) es isológica, como lo es la analogía o la homogeneidad. La unidad sinalógica (de *synallage* = comercio, ajuntamiento) es la unidad entre términos que, aunque no sean isológicos k, mantienen un ·vínculo de continuidad, contigüidad, etc. (la unidad entre los huesos de un mismo esqueleto es sinalógica, la unidad entre los huesos homólogos de esqueletos diferentes de la misma especie es isológica, cuando abstraemos la unidad sinalógica de estirpe).

Materialismo filosófico. Doctrina sistemática sobre la estructura de la realidad, caracterizada por su oposición al materialismo monista (propio del *Diamat*) y al idealismo o espiritualismo monistas de cuño teológico. El materialismo filosófico es un pluralismo de signo racionalista, que postula sin embargo la unicidad del mundo en cuanto desarrollo de una materia ontológico general que no se reduce al mundo empírico. El materialismo filosófico niega, contra el monismo continuista, y de acuerdo con la

doctrina de la *symploké*, que «todo tenga influencia en todo», y niega, contra el atomismo pluralista, «que nada tenga influencia en nada». La materia del mundo se estratifica en tres géneros (no en tres mundos) denominados *materia prímogenérica* (corpórea, como los sólidos, o incorpórea, como las ondas electromagnéticas), *materia segundogenérica* (como las operaciones de los sujetos, los proyectos y planes sociales o políticos de los hombres, los recuerdos, los deseos o las voluntades) y *materia terciogenérica* (como las relaciones expresadas en los teoremas geométricos, como el de Pitágoras o el de Menelao). La materia del mundo está dispuesta en morfologías características cuyo análisis constituye el objetivo principal de la ontología especial. El materialismo filosófico es un sistema que implica una interpretación global del mundo: Ontología (*Ensayos materialistas y Materia*),Teoría de la ciencia (*Teoría del cierre categorial y ¿Qué es la ciencia?*), Teoría de la religión (*El animal divino y Cuestiones cuodlibetales*),Teoría política *(Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*) y económica (*Ensayo sobre las categorías de la economía política*), Teoría de las ciencias humanas (*Etnología y utopía, El individuo en la historia, Espacio antropológico*),Teoría de la ética y de la moral (*El sentido de la vida*),Teoría de la filosofía (*El papel de la filosofía en el conjunto del saber y ¿Qué es filosofía?*) y de la historia de la filosofía (*La metafísica presocrática*), Teoría de la cultura (*El mito de la cultura*), etc.

Megárico (referente a la escuela de Megara, fundada por Euclides de Megara, y a la que pertenecieron Eubulides, Apolonio de Cirene, Diodoro Crono, etc.). El adjetivo «megárico» se utiliza en esta obra, por sinécdoque, referido específicamente a las (supuestas) doctrinas de los megáricos que subrayaban, no sólo la multiplicidad de las esencias, sino también su inmutabilidad («eleática»; los eleatas en cambio negaban la pluralidad) y, sobre todo, su separación mutua y su «incomunicación», lo que obligará a dejar de considerar a las esencias como géneros (englobantes de especies); las esencias serían más bien especies únicas, mónadas esenciales. Cada esencia encerraría en la necesidad de su naturaleza todo su porvenir, que no es en realidad más que un eterno presente; lo que se expresaba en los célebres argumentos del segador («O recogéis, o no recogéis»), el «argumento perezoso» o «el vencedor», dirigidos probablemente contra la idea de *potencia* de Aristóteles. «Los megáricos -dirá Aristóteles sostienen que solamente hay potencia cuando hay acto y que cuando no hay acto no hay potencia».

Metamérico. Véase *Diamérico*.

Metodologías áoperatorias. Son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales resultan eliminadas o neutralizadas las operaciónes iniciales a fin de llevar a cabo conexiones entre sus términos al margen de los nexos operatorios (apotéticos) originarios.

Situaciones á. La de los campos gnoseológicos entre cuyos términos no figuran sujetos operatorios en cuanto tales.

$á_1$ operatorias (Metodologías). Característica de una metodología que, principalmente como efecto de un *regressus* a partir de operaciones que han determinado construcciones previas, logra establecer vínculos entre los términos como si estuvieran ofrecidos independientemente de todo nexo opera-

$á_2$ operatorias (metodologías). Característica de una metodología que, no ya en la línea del *regressus* hacia conexiones anteriores o previa a toda operación, sino partiendo de éstas, y en *progressus*, alcanza a determinar contextos envolventes capaces de establecer nexos, estructuras o procesos no operatorios entre los términos tratados. Los nexos, estructuras o procesos determinados, o bien son genéricos (a los campos naturales y a los humanos) -y en este caso hablamos de *metodologías* $Iá_2$- o bien son específicas (a los campos humanos) -y en este caso hablamos de *metodologías* $IIá_2$

Metodologías âoperatorias. Son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales las operaciones del sujeto gnoseológico resultan análogas a las operaciones atribuidas a términos de un campo en situación â.

Situaciones â. Las de los campos gnoseológicos (propios de las ciencias human as y etológicas, sociales y culturales) entre cuyos términos figuren sujetos operatorios (animales o humano s) análogos (o de escala similar) a los sujetos gnoseológicos.

$â_1$ operatorias (metodologías). Son características de las disciplinas científicas que en su *regressus* de las operaciones hacia estructuras o esencias determinantes no desbordan el terreno operatorio, sino que

se detienen en algún modo de determinación que pueda ser constituido en su mismo ámbito. En el modo *genérico* (I$\hat{a}_1$) las determinaciones se constituirán a través de objetos o artefactos técnicos o tecnológicos, a su vez producidos por operaciones (*verum est factum*); en el modo específico (II$\hat{a}_1$) la determinación de las operaciones estaría constituida por otras operaciones (tal sería el caso de la «teoría de juegos» o de las disciplinas psicológicas del condicionamiento operante).

$\hat{a}_2$ operatorias (metodologías). Son propias de las disciplinas humanas y etológicas, llamadas por algunos «práctico prácticas»; son disciplinas que, en lugar de iniciar el *regressus* hacia estructuras o esencias determinantes, se mantienen en la línea de su *progressus* como construcciones de fenómenos técnicos o prudenciales (jurisprudencia, arte, etc.).

Nación canónica. Dando por supuesto que el concepto de nación, en su acepción política, cristaliza en la época moderna en el contexto de la constitución de los Estados sucesores del antiguo régimen, llamamos *naciones canónicas* a las que efectivamente se han conformado o redefinido a escala de tales Estados: Francia, España, después Alemania, Italia... La nación canónica, en su sentido político, se contrapone a la nación étnica, continuamente confundida, anacrónicamente, con la nación política. Los nacionalismos del siglo XX, contradistintos de los nacionalismos del romanticismo, pueden considerarse como proyectos de secesión de naciones canónicas preexistentes, por tanto, como *naciones fraccionarias* desde su mismo origen. Estas naciones fraccionarias no pueden ponerse en el mismo plano de realidad política de las anteriores, puesto que sólo existen en proyecto. Un proyecto que pretende confundirse con una pretendida realidad pretérita, apoyada en una prehistoria ficción que presenta como si se tratase de entidades efectivas supuestas sociedades políticas, generalmente definidas en términos inequívocamente racistas, pese al carácter enteramente gratuito de sus fundamentos (por ejemplo la celtomanía fantástica de algunos gallegos o asturianos, que olvidan que donde hubo más celtas en la Península Ibérica no fue en el norte sino precisamente en la meseta; la reivindicación de una mitología aria que se fundamenta en características cromosómicas, olvidando los componentes bereberes del cromosoma 6 de los vascos de ocho apellidos, etc.).

Partes determinantes, partes integrantes, partes constituyentes. Las partes materiales (y, en alguna medida, en cuanto integrantes, las formales) pueden ser tanto partes determinantes (tales como cuadrilátero C, paralelogramo P, o equilátero E, determinantes de la figura total de un cuadrado Q) como partes integrantes (del todo integrado, tales como los triángulos t_1 y t_2 rectángulos isósceles cuya hipotenusa sea la diagonal del cuadrado). La composición de las partes determinantes no es aditiva (tiene sentido escribir $Q=t_1+t_2$, pero no Q=P+C+E, formula que habrá que sustituir por Q=P(C(E). Las partes integrantes son del mismo orden (dimensional, por ejemplo) que el todo; por ello los constituyentes (partes o momentos de diverso orden dimensional que el todo) no son partes integrantes (son constituyentes de Q sus lados y los puntos constitutivos de sus vértices).

Política. El materialismo filosófico utiliza este término en relación principalmente con el Estado o *sociedad política*. El Estado se entiende como una organización social heterogénea, puesto que está constituida obligadamente por diferentes grupos étnicos previos (tribus, naciones en sentido étnico), orientada a mantener la propiedad del propio territorio frente a otros Estados, y a mantener la eutaxia a través del conflicto de grupos y clases sociales. El Estado no es por tanto la «autoorganización de la sociedad», concepto metafísico absurdo, que implica la idea límite de la *causa suí*: la organización de la sociedad política corre a cargo siempre de una parte de la misma (no del todo) que se propone como objetivo la eutaxia. El poder político se estructura doblemente, tanto por capas como por ramas del poder. Se distinguen tres capas del poder político: la *capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical*. Y se distinguen tres ramas del poder político: *poder operativo, estructuratívo y determinativo*. De la intersección de las capas y las ramas del poder resultan diferentes dimensiones de la sociedad política. La *capa conjuntiva* se ramifica en el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial. La *capa basal* en el poder gestor, el planificador y el redistribuidor. La *capa cortical* en el poder militar, el federativo y el diplomático.

Radial, eje. Véase *Espacio antropológico.*

Refluencia. Constitución, en un proceso de construcción o de evolución en estructuras dadas a un nivel n, de configuraciones propias de un nivel ni, sin que esta constitución pueda ser reducida a la condición de mera

reiteración o efluencia de alguna estructura genérica anterior. Hablamos de una refluencia de la estructura browniana molecular en una sociedad urbana (en la que a las moléculas corresponden ahora los ciudadanos). Hablamos de refluencia de estructuras de dominación propias de sociedades prepolíticas en las sociedades políticas.

Religión. El materialismo filosófico sostiene, frente a las concepciones teológicas (que defienden la religión como una relación del hombre con Dios), que en su origen histórico las religiones nada tienen que ver con Dios (idea muy tardía que resultaría anacrónico utilizar hablando del hombre prehistórico). Las religiones brotan de una relación originaria de los hombres con otras entidades no humanas pero dotadas de percepción y de deseo, que se identifican, no con fantasmas (extraterrestres, demonios, ángeles) sino con ciertos animales que se enfrentan al hombre desde la época paleolítica y cuyo reflejo se encuentra en las pinturas rupestres de las cavernas (*religión primaria*). Las religiones secundarias se constituyen, a partir del Neolítico, como una transformación de las religiones primarias, determinada por el progresivo control que los hombres llegan a tener sobre esos animales divinos. Las religiones secundarias cubren toda la época de las religiones supersticiosas, que dan culto a las figuras antropomórficas o zoológicas que llenan el panteón del Egipto faraónico, de las culturas hindúes, chinas, mayas, etc. La crítica al antropomorfismo y al zoomorfismo religiosos, llevada a cabo principalmente por la filosofía griega, conduce a las *religiones terciarías*, de signo marcadamente monoteísta, y que constituyen el umbral del ateísmo. Las llamadas religiones superiores (judaísmo, cristianismo, islamismo) mantienen el componente monoteísta, pero complementado por doctrinas «positivas,, sobre una supuesta revelación que de hecho da lugar a la transformación de los fenómenos religiosos en superestructuras sociales o políticas (principalmente la formación de Iglesias, con sus cultos, ceremonias, dogmas, etc.) cuyo funcionalismo alcanza grados muy altos. Entre estas religiones positivas, el Catolicismo, recogiendo la herencia de la tradición filosófica griega y el derecho romano, es considerado por el materialismo filosófico como la religión más racional, frente al fanatismo musulmán o al irracionalismo protestante, luterano o calvinista. Desde una perspectiva filosófica el catolicismo «se salva)} por el racionalismo implícito en la institución de la Teología dogmática. Dada la situación efectiva de la Humanidad, transcurrido el segundo milenio del cristianismo, puede decirse que los pueblos no están preparados para organizarse socialmente

bajo los auspicios de un racionalismo filosófico y ateo; por consiguiente se hace preciso evaluar el grado de racionalismo actuante en las distintas confesiones religiosas realmente existentes. Desde el punto de vista histórico, e investigaciones recientes lo confirman, el irracionalismo luterano conduce en línea directa al racismo, al imperialismo depredador, y también al antisemitismo, al nazismo y a las cámaras de gas. Gracias en buena medida al petróleo que consume Occidente; el fanatismo islámico está cada vez más organizado sobre la superficie de la Tierra, en la que parece estar constituyendo un frente común contra el cristianismo (Irán, Irak, Afganistán, Kazajastán, Bosnia, Chechenia, Daguestán, Argelia, Indonesia, etc.), y constituye un verdadero peligro para la Humanidad. Las religiones superiores son incompatibles entre sí, y el supuesto irenismo predicado desde las diversas confesiones sólo tiene viabilidad, de acuerdo con la parábola de los tres anillos, precisamente cuando se eliminen todos los contenidos positivos, irracionales y dogmáticos de cada religión y, por tanto, cuando éstas religiones desaparezcan como tales. En este libro se defiende la tesis de que el catolicismo ha sido la religión que históricamente ha mantenido las posiciones más avanzadas, desde el punto de vista del racionalismo filosófico, en conexión precisamente con la formación y el desarrollo del Imperio español. Una gran parte de los conflictos sociales, políticos e ideológicos que se registran hoy en España y en América pueden considerarse como efectos de la lucha de las confesiones luteranas y protestantes, y otras sectas al servicio del imperialismo angloparlante, frente al proyecto de una sociedad universal organizada según las directrices del racionalismo católico, en cuanto «religión civil» (en el sentido de Varrón). La confusión se aumenta por la circunstancia de que muchos católicos distinguidos se consideran progresistas no mediante una aproximación al materialismo ateo, sino por aproximación y aun identificación con el protestantismo o con el agnosticismo. De hecho la situación actual de la dogmática, ceremonial, culto y moral de grandes sectores de la Iglesia católica actual pueden considerarse como una versión del protestantismo y del agnosticismo (que si a final del siglo XIX pudo ser visto como un ateísmo vergonzante, a final del siglo XX puede ser considerado como una actitud propia de creyentes vergonzantes o confusos).

Sinología. Véase *Isología*.

Sinecoide (de **sineogmos**, **ou** =juntura, costura). Conexión característica de un

término k con un conjunto de términos {*a*, *b*, *c*, *d*, ...*n*} cuando k debe ir vinculada necesaria, pero alternativamente, a alguno o a varios de los términos del conjunto, pero no a ninguno de sus términos en particular (por lo cual la conexión sinecoide del término k no lo hace dependiente, sino «libre» respecto de un término dado, aunque dependa del conjunto). Un reóstato puede ser analizado como un dispositivo en conexión sinecoide; los vínculos del individuo con otros individuos de su grupo social (sobre todo en sociedades complejas, por oposición a las sociedades con formas elementales de parentesco) suelen ser de tipo sinecoide.

Tipos alternativos de concepciones o modelos de la unidad de España en función de su identidad. Señalamos las siguientes seis alternativas, clasificadas según los predicables de la identidad.

(A) Tipos de concepciones que defienden la naturaleza *superestructura* (accidental) de la unidad de España.

(1) Alternativa accidentalista-nacionalistas. La *unidad* de España es sólo una superestructura que oculta las auténticas unidades estructurales nacionalistas (Cataluña, País Vasco, Andalucía...), cuya *identidad* se definirá, o bien en un contexto *mediterráneo*, o bien en un contexto europeísta, o incluso en el contexto de la *comunidad internacional*. En su versión moderada, esta alternativa defiende la reforma de la Constitución de 1978 en sentido federalista o confederalísta. En su versión radical, esta alternativa propugna de hecho la balcanización de España.

(2) Alternativa accidentalista-internacionalista (o cosmopolita). La *unidad* de España se concibe como una superestructura, pero junto con otras unidades tales como Europa o Cataluña. La identidad de las partes englobadas por tales superestructuras es la que conviene a todos aquellos que se consideren como hombres o sujetos de los derechos humanos.

(B) Tipos de concepciones que defiende la unidad estructura (esencial) de España.

B^1 Con la *identidad* propia de un *todo* (cerrado): Alternativa totalista.

(3) Alternativa fundamentalista («España es unidad de destino en lo universal»).

B2 Con la *identidad* propia de una *parte* (formal): Alternativas parcialistas.

(4) Alternativa *europeísta*. España es parte *formal* de Europa; la identidad europea de España prima sobre cualquier otra.

(5) Alternativa *mediterránea*. España es parte *formal* de la comunidad de países ribereños del Mediterráneo.

(6) Alternativa *hispanista*. España es *parte formal* de la Comunidad Hispánica, como comunidad internacional y esta identidad suya prima sobre cualquier otra.

Totalidades atributivas (T) / Totalidades distributivas. Las totalidades atributivas son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente (las conexiones atributivas no implican inseparabilidad -por ejemplo en el caso de las conexiones sinecoides- o indestructibilidad); las totalidades distributivas son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo.

Totalidades sistáticas y sistemáticas. Llamamos sistáticas (*systasís* = *constitutio*) a totalidades (estructurales o procesuales) tales como la configuración «estructural» geométrica (circunferencia o elipse); llamamos sistemáticas a totalidades tales como «sistema funcional de las cónicas».

Notas

F. Cavalieri y P. Singer (editores), El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad, trad. española, Trotta, Madrid 1998.

El autor ofreció un análisis crítico de la distinción, debida a Windelband, entre lo «ideográfico» y lo «NOMOTÉTICO» en El individuo en la Historia, Universidad de Oviedo, Discurso inaugural del curso 1980-1981, Oviedo 1980, 112 págs.

A. Maravall, Estudios de Historia del Pensamiento español, Madrid 199 1: «La fórmula política del despotismo ilustrado». Y el magnífico trabajo de

Gonzalo Anes, «La Idea de España en el Siglo de las luces», en España de la RAH, págs. 223-242.

Puede verse el capítulo 5 del libro Pensando en Asturias, Fundación San Benito de Alcántara 1 1998, en el que el autor expone los diferentes modos de entender la identidad de Asturias.

Los Judaizantes castellanos y la Inquisición en los tiempos de Isabel la Católica, Burgos 1954, pág. 152

VID. A. Redondo, L'humanisme dans les lettres espagnoles, Paris 1969 «Du Beatus Ille horacienne au Mépris de la court et éloge de la vie rustique d'Antonio De Guevara»

Hemos tratado más ampliamente este asunto en El mito de la Cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura, Prensa Ibérica, Barcelona 1996.

VID., LUIS Sala Balust, Visitas y reformas de los Colegios Mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III, Universidad de Valladolid, 1958.

Vid. Georges Weill, La Europa del siglo XIX y la idea de Nacionalidad. Traducción española de José López Pérez, México, UTEA, 1961, pág. 2

Vid nuestro Ensayo sobres las categorías de la economía política, Gaya Ciencia, Barcelona, 1972

E. Gellner, Cultura, Identidad y Política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales. Traducción española de Albert L. Bixio, Gedisa, 3ª ed., Barcelona, 1998.

Puede verse mi Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias políticas», Cultural Rioja, Biblioteca Riojana, n.º 1, Logroño, 1991.

Julian H. Steward y Louis C. Faron, Native peoples of South America, McGraw-Hill, Nueva York, 1959.

Véase del autor, «Lectura filosófica de la Ciudad de Dios», en Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión, Cuestión 8ª, Mondadori, Madrid 1989.

Véase nuestras Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión, Cuestión 8.ª. «lecturas filosóficas de la Ciudad de Dios».

Para el concepto de «Ciudad Imperial», puede verse «Teoría general de la ciudad», Ábaco, nº 6 (primavera 1989), págs. 37-48.

Luis Suárez Fernández, en Historia de España, Dirigida por Menéndez Pidal, tomo XIV, pág. 287.

Vid. Juan Manzano, la adquisición de las Indias por los Reyes Católicos, Madrid, 1951.

Vid. Luciano Terena Vicente, «Miguel de Ulcurrum. El emperador órgano y

GARANTÍA DEL DERECHO DE GENTES POSITIVO», REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO INTERNACIONAL, COL 6, 1953.

Introducción al tomo XVIII de la Historia de España, dirigida por Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, págs. XV-XVI

Gustavo Bueno, «Sobre la tolerancia I», El Sentido de la Vida. Seis lecturas de Filosofía moral, Lectura IV, Pentalfa, Oviedo, 1996, págs. 279-303.

Patricio Peñalver, Los místicos españoles, Akal, Madrid, 1997, pág. 46.

Véase, del autor, «España», El Basilisco, 2ª época, nº 24, Oviedo (abril-julio) 1998, págs. 27-50.

Para la distinción entre «emigraciones aplicativas» y «no aplicativas», véase el «Prólogo» del autor al libro de Pedro Gómez, De Asturias a América, Principado de Asturias, 1996.

Vid Jesús Guanche, Fernando Ortiz y España, la Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1998.

Sobre este asunto puede consultarse: José M. Laso Prieto, «La tragedia yugoslava», El Basilisco, 2.ª Época, nº 15, pág. 83.

Para la distinción entre «religiones primarias» y «religiones secundarias», véase el libro del autor El anhnal divino. Ensayo de una filosofía Materialista de la religión, Pentalfa

(2.3 edición aumentada y corregida),
Oviedo, 1996.

Este libro se acabó de imprimir en mayo de 2000 en los talleres de
Liberdúplex, S.l.
C/ Constitución, 19
08014 Barcelona

Contraportada

¿Qué es España? Esta pregunta, tantas veces formulada, recobra en nuestros días un dramatismo singular. Porque es ahora, al comenzar el tercer milenio, cuando se está volviendo a poner en duda, por parte de algunos grupos o partidos políticos secesionistas, o simplemente federalistas o confederalistas, la naturaleza de la unidad que vincula a las diferentes partes de España: ¿reinos? ¿regiones? ¿provincias? ¿autonomías? ¿naciones? Y es también en estos días cuando vuelve a aflorar, con la urgencia que imprime a la pregunta el proceso de nuestra «incorporación a Europa», la cuestión de la identidad. ¿Puede considerarse definida España como una «parte de Europa»? ¿Acaso su identidad no brota principalmente de su condición, junto con América y frente a Europa, de «parte» de la comunidad hispánica?

El número de respuestas que cabe dar a estas cuestiones en tomo a la unidad y a la identidad de España, inextricablemente entretejidas, es muy limitado. Se cuenta con los dedos de la mano, y no es posible inventar nuevas e inauditas «respuestas creadoras», como tampoco es posible «inventar creadoramente» una sexta clase de poliedros regulares. Pero en cambio parece imprescindible analizar las razones o voluntades, a veces muy oscuras, que mueven a unos o a otros a defender una u otra respuesta.

Este libro, creyendo saber que sólo de un modo fingido cabe afectar neutralidad o distanciación histórica, sociológica o económica, ante cuestiones que tocan tan de cerca a quienes vivimos hoy en España, se propone analizar, una vez más, movido por una decidida voluntad hispánica, y desde la perspectiva de una filosofía materialista de la historia, la naturaleza de la identidad de España y la estructura de su unidad.